David Graeber

CRITICA DELLA DEMOCRAZIA OCCIDENTALE

nuovi movimenti, crisi dello Stato, democrazia diretta

Titolo originale: There never was a West: or, Democracy emerges from the spaces in between
Traduzione dall'inglese di Arturo Potassa Cravani

progetto grafico di Riccardo Falcinelli

Indice

Introduzione

Quanto segue è in gran parte il frutto della mia esperienza nel movimento anti-globalizzazione - o meglio: per una globalizzazione alternativa - il cui dibattito si è spesso focalizzato su tematiche connesse alla democrazia. Gli anarchici in Europa e in Nord America e le organizzazioni dei popoli indigeni nel sud del pianeta si sono trovati ad affrontare quesiti molto simili. La «democrazia» è un concetto intrinseco all'idea stessa di «Occidente»? Si riferisce a una forma di go- vernance (ovvero a una modalità di auto-organizzazione comunitaria) oppure a una forma di governo (ovvero a una specifica configurazione di apparati statali)? La democrazia implica necessariamente il dominio della maggioranza? La democrazia rappresentativa è realmente democratica? Il modo in cui viene concepita è irrimediabilmente contaminato dalle sue origini nell'Atene classica, cioè in una società militarista e schiavista basata sulla sistematica oppressione delle donne? O più esattamente, ciò che noi chiamiamo oggi «democrazia» ha storicamente a che vedere con la democrazia ateniese? È possibile riscattare il pianeta con forme decentralizzate di democrazia diretta basate sul consenso? Se lo è, come faremo a convincere la maggior parte della gente del pianeta che la democrazia non ha nulla a che fare con l'elezione dei propri rappresentanti? Se non lo è, e dunque accettiamo la definizione prevalente, applicando ad altre modalità il termine «democrazia diretta», come facciamo ad affermare che siamo contro la democrazia, una parola che ha così tante connotazioni positive universalmente accettate?

In realtà, questi quesiti rimandano ad argomenti che hanno a che fare più con le parole che con le pratiche. Sulle questioni pratiche, infatti, c'è una sorprendente convergenza, specialmente all'interno dei gruppi più radicali dei movimenti. Che si tratti di membri delle comunità zapatiste del Chiapas, di piqueteros argentini disoccupati, di squatters olandesi o di attivisti che si oppongono agli sfratti nelle town- ship sudafricane, sono tutti sostanzialmente d'accordo sull'importanza di costruire strutture decisionali orizzontali piuttosto che verticali; sulla necessità di dar vita a iniziative che procedano dal basso, a partire da piccoli gruppi autonomi e auto-organizzati, piuttosto che sottostare a decisioni che arrivano dall'alto attraverso una catena di comando; sul rifiuto di leadership designate e permanenti a favore di meccanismi che permettano di far sentire le voci di coloro che si trovano di solito marginalizzati o esclusi dai tradizionali processi di partecipazione (come quelle tecniche di «facilitazione» o di «creazione del consenso» diffuse negli ambienti libertari anglofoni e utilizzate in particolare, tra i tanti esempi possibili, nelle assemblee di donne o di giovani che si rifanno allo «stile zapatista»).

Gli aspri conflitti del passato tra i sostenitori del voto di maggioranza e quelli dei processi consensuali sono stati infatti in gran parte risolti - o forse, per essere più precisi, sono apparsi sempre più irrilevanti - e i movimenti sociali ora applicano il «consenso pieno» (l'unanimità) solo all'interno di piccoli gruppi, mentre adottano varie forme di «consenso modificato» in situazioni più allargate. Qualcosa sta crescendo. Il problema è come chiamarlo. Gran parte dei principi praticati dai movimenti sociali deriva dalla tradizione anarchica: auto-organizzazione, associazione volontaria, mutuo appoggio, rifiuto del potere statale. Tuttavia chi si riconosce in queste pratiche è talvolta riluttante o addirittura contrario a definirsi anarchico. Lo stesso avviene con la democrazia. Quanto a me, io mi riconosco apertamente in entrambi i termini, sostenendo che in effetti anarchismo e democrazia sono, o dovrebbero essere, in gran parte la stessa cosa. In ogni caso, su questo punto non c'è né un accordo né una chiara prospettiva maggioritaria.

A me sembra che queste siano questioni eminentemente tattiche e politiche. La parola «democrazia» ha significato cose diverse nel corso della storia. Quando fu coniata, si riferiva a un sistema in cui i cittadini di una comunità prendevano decisioni attraverso un voto di pari peso in un'assemblea comune. Ma per gran parte della storia è stata sinonimo di disordine politico, sommossa, linciaggio, violenza faziosa (aveva di fatto le stesse connotazioni negative che ha oggi il termine «anarchia»). Solo di recente è stata identificata con un sistema in cui i cittadini di uno Stato eleggono i loro rappresentanti affinché esercitino in loro nome il potere statale. È chiaro che non esiste un nucleo di verità da scoprire nel termine. L'unica cosa che questi diversi riferimenti hanno in comune è forse di attestare il fatto che le questioni politiche prima riservate a una ristretta élite sono adesso aperte a tutti, e questa può essere assunta sia come una buona sia come una cattiva notizia. D'altronde, il concetto è stato sempre carico di implicazioni morali e scrivere una storia della democrazia neutra e imparziale appare quasi una contraddizione in termini. Alcuni studiosi, per mantenere un'apparenza di neutralità, evitano di usare il termine «democrazia». Quelli invece che enunciano delle generalizzazioni sul tema, inevitabilmente finiscono per esprimere un punto di vista personale.

Io non ho problemi a uscire allo scoperto, anzi credo che sia una forma di rispetto verso il lettore esprimere fin dall'inizio il proprio punto di vista. Ritengo che ci sia una ragione per cui la parola «democrazia», a prescindere da quanto sia stata abusata da parte di demagoghi e tiranni, conservi ancora, ostinatamente, il suo potere di attrazione. Per molti, la democrazia si identifica ancora con l'immagine di persone comuni che cercano di risolvere i propri affari in maniera collettiva. Aveva già questa connotazione nel XIX secolo e per questo i politici dell'epoca, che prima avevano evitato di usare quel termine, cominciarono, pur se un po' riluttanti, ad adottarlo e a definirsi democratici. E piano piano imbastirono una storia grazie alla quale riuscirono a rappresentare se stessi come gli eredi di una tradizione che arrivava sino all'Atene classica.

Nondimeno, partirò dal presupposto che un'analisi della storia della «democrazia» debba essere qualcosa di più della mera storia del termine. E questo non per particolari ragioni accademiche, dato che queste non sono questioni accademiche ma questioni morali e politiche. Se dunque la democrazia è semplicemente
il modo in cui le comunità risolvono le proprie faccende attraverso un processo di discussione pubblica relativamente aperto ed egualitario, non esiste una ragione per cui le forme decisionali egualitarie delle comunità rurali in Africa o in Brasile non debbano essere degne di questo termine tanto quanto - e in molti casi anche di più - i sistemi costituzionali che governano gran parte degli attuali Stati-nazione.

Alla luce di questa ipotesi, analizzerò una serie di ipotesi correlate, e forse la maniera migliore per andare avanti è di elencarle sinteticamente qui di seguito:

1. Quasi tutti quelli che scrivono sul tema partono dal presupposto che la «democrazia» sia un concetto «occidentale» che affonda le proprie origini nell'Atene classica. L'altro presupposto da cui partono è che la rivitalizzazione operata dai politici del XVIII e XIX secolo abbia portato essenzialmente a replicare la stessa cosa. La democrazia sarebbe allora un fenomeno il cui habitat naturale è l'Europa occidentale e le sue colonie di lingua inglese o francese. Nessuna di queste ipotesi è giustificata. La «civiltà occidentale» è un concetto incoerente e al massimo fa riferimento a una tradizione intellettuale. Questa tradizione è, nel complesso, ostile a riconoscere come democratica qualsiasi cosa possa essere identificata come tale nella tradizione indiana, cinese o mesopotamica.

2. Le pratiche democratiche — i processi decisionali egualitari - si manifestano in contesti tra loro indi- pendenti e non sono specifici di alcuna particolare «civiltà», cultura o tradizione. Esse tendono a sorgere inaspettatamente laddove la vita umana può fluire al di fuori degli apparati coercitivi.

3. L'ideale democratico tende a emergere quando intellettuali e politici — in date circostanze storiche, di solito mentre navigano a vista tra Stati, movimenti sociali e pratiche popolari —

cominciano a interrogarsi sulle proprie tradizioni (invariabilmente in dialogo con altre), citando pratiche democratiche del passato e del presente grazie alle quali possono sostenere che la propria tradizione ha un nucleo democratico fonda- mentale. Io chiamo questi momenti «rifondazioni democratiche». Dal punto di vista delle tradizioni intellettuali, sono momenti di recupero nei quali ideali e istituzioni - spesso il prodotto di interazioni incredibilmente complesse tra persone con differenti storie e tradizioni - vengono rappresentate come derivate esclusivamente dalla logica di un'unica tradizione culturale. Nel corso del XIX e XX secolo, questo è accaduto non solo in Europa, ma un po' ovunque.

4. Il fatto che questo ideale sia sempre fondato (quanto meno in parte) su tradizioni inventate non significa che sia inautentico o illegittimo, o magari meno autentico e legittimo di altri ideali. La contraddizione, piuttosto, sta nel fatto che questo ideale si regge sul sogno impossibile di coniugare procedure e pratiche democratiche con i meccanismi coercitivi dello Stato. Il risultato non è la creazione di «democrazie» nel senso pieno del termine, ma di «repubbliche» dotate di pochi e limitati elementi democratici.

5. Quello che stiamo vivendo oggi non è una crisi della democrazia ma piuttosto una crisi dello Stato. Negli ultimi anni c'è stato un consistente ritorno di interesse per le pratiche e le procedure democratiche all'interno dei movimenti per una globalizzazione alternativa, ma questo interesse si è sviluppato quasi completamente al di fuori delle strutture statali. Ed è proprio lì che si gioca il futuro della democrazia.

Affronterò questi temi pressappoco nell'ordine in cui li ho presentati nelle righe precedenti. Partirò dalla curiosa idea che la democrazia sia in qualche modo un «concetto occidentale».

L’incoerenza del concetto di «tradizione occidentale»

Comincerò con un bersaglio relativamente facile: Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale, il famoso saggio di Samuel P. Huntington. Docente di relazioni internazionali a Harvard, Huntington è un tipico intellettuale da guerra fredda, amato dai think tanks di destra. Nel 1993 ha pubblicato un saggio in cui sosteneva che, con la fine della guerra fredda, i conflitti globali si sarebbero focalizzati sugli scontri tra le tradizioni culturali cha hanno avuto una lunga storia. Si trattava di una tesi rilevante per promuovere la nozione di «umiltà culturale». Sulla base del lavoro di Arnold Toynbee, Huntington esortava gli occidentali a comprendere che la loro è una cultura tra tante e che i suoi valori non devono essere considerati universali. In particolare la democrazia, secondo l’autore, è un’idea tipicamente occidentale e l’Occidente dovrebbe abbandonare ogni tentativo di imporla al resto del mondo.

A un livello superficiale, la cultura occidentale ha permeato di sé il resto del mondo. A un livello più profondo, però, i concetti occidentali differiscono sostanzialmente da quelli prevalenti in altre civiltà. Le idee occidentali di individualismo, liberalismo, costituzionalismo, diritti umani, eguaglianza, libertà, principio di legalità, democrazia, libero mercato, separazione tra Stato e Chiesa, spesso non hanno che una lieve eco nelle culture dell’islam, del confucianesimo, in quelle giapponesi, indù, buddiste o ortodosse. I tentativi occidentali di diffondere queste idee producono una reazione contro «l’imperialismo dei diritti umani» e una riaffermazione dei valori indigeni, come appare nel sostegno al fondamentalismo religioso delle giovani generazioni delle culture non-occidentali. Il fatto stesso che esista una «civiltà universale» è un’idea occidentale, in conflitto con il particolarismo di tante società asiatiche e con la loro enfasi sulle distinzioni tra un popolo e un altro [1993, p. 120],

L’elenco delle idee occidentali è affascinante da molti punti di vista. Preso alla lettera, per esempio, implica che l’Occidente ha preso la forma che gli è propria solo nei secoli XIX e XX, dato che nei secoli precedenti la gran parte degli «occidentali» avrebbe respinto nettamente quei principi, o forse non sarebbe stata neppure in grado di concepirli. Se qualcuno ne ha voglia, può provare a cercare negli ultimi due o tremila anni di storia europea eventuali precursori di questi concetti. Ci hanno provato in molti. In questo senso l’Atene del V secolo a.C. è una risorsa utile, sempre che si voglia ignorare o guardare solo di sfuggita quel che è successo da allora fino al 1215 (Magna Charta) o al 1776 d.C. (Dichiarazione d’indipendenza degli Stati Uniti d’America). Più o meno è questa la strada presa da molti libri di testo convenzionali, anche se Huntington è in realtà più sottile e considera Grecia e Roma come una distinta «civiltà classica», che poi si sarebbe disaggregata nella cristianità orientale (greca), in quella occidentale (latina) e in seguito nell’islam. Se ai suoi inizi la civiltà occidentale coincide con la cristianità latina, dopo gli sconvolgimenti innescati dalla Riforma e dalla Controriforma questa civiltà perde la sua peculiarità religiosa e si trasforma in qualcosa di più allargato e secolarizzato. Le conseguenze sono però le stesse che troviamo nei libri di testo convenzionali, perché anche per Huntington la tradizione occidentale, nel suo complesso, è di gran lunga la vera erede della civiltà classica, ben più delle sue rivali, la civiltà islamica e quella ortodossa.

Le tesi di Huntington possono essere attaccate in mille modi diversi. La sua nozione di «idee occidentali» risulta particolarmente arbitraria: un buon numero di concetti è andato alla deriva nell’Europa occidentale via via che passavano i secoli e un numero ancora più consistente è stato

accettato nel corso del tempo. Perché dunque questo elenco e non un altro? Con quali criteri ha operato la selezione? Indiscutibilmente il principale obiettivo di Huntington è dimostrare che molte idee ampiamente accettate in Europa e in Nord America sono viste con sospetto in altre aree del mondo. Ma anche su questa base, non si sarebbe potuto redarre un elenco completamente differente? Si potrebbe per esempio sostenere che la «cultura occidentale» si fonda su scienza, industrializzazione, razionalità burocratica, nazionalismo, teorie razziali e irrefrenabili spinte espansionistiche, per poi affermare

che il culmine della cultura occidentale è stato il Terzo Reich (è una tesi che alcuni critici radicali dell'Occi- dente potrebbero sostenere). Ma anche dopo una serie di critiche, Huntington è rimasto tenacemente attaccato allo stesso arbitrario elenco di valori occidentali [si veda per esempio Huntington, 1996].

Ritengo che l'unico modo per capire le ragioni che soggiacciono a quell'elenco sia di esaminare l'uso che fa dei termini «cultura» e «civiltà». In effètti, se si legge il testo con attenzione, ci si accorge che le espressioni «cultura occidentale» e «civiltà occidentale» sono usate in modo intercambiabile. Ogni civiltà ha la sua cultura. Le culture, a loro volta, sono fatte innanzi tutto di «idee», «concetti» e «valori». Nel caso dell'Occi- dente, queste idee, un tempo legate a una specifica variante della cristianità, adesso risultano distribuite secondo un criterio nazionale o geografico che ha comunque le sue radici nell'Europa occidentale e nelle sue colonie di lingua inglese e francese[1]. Le altre civiltà elencate, con l'eccezione di quella giapponese, non sono definite in termini geografici. Rimangono religioni: la civiltà islamica, confuciana, buddista, indù e cristiano-ortodossa. Già questo crea un po' di confusione. Perché, a partire più o meno dal 1520, si può smettere di definire l'Occidente in termini primariamente religiosi (nonostante il fatto che molti occidentali continuino a definirsi cristiani), mentre la stessa cosa non vale per gli altri (nonostante il fatto che molti cinesi, per esempio, rifiuterebbero sicuramente di definirsi confuciani)? Probabilmente perché, per mantenere la coerenza della sua tesi, Huntington avrebbe dovuto escludere dall'Occidente alcuni gruppi che non voleva escludere (cattolici e protestanti, ebrei, deisti, filosofi laici), o altrimenti avrebbe dovuto spiegare per quale ragione l'Occidente può essere il risultato di un complesso amalgama di fedi e filosofie, mentre le altre civiltà no (e nonostante il fatto che se si esamina la storia di unità geografiche come l'india o la Cina, senza considerarle entità prefabbricate ispirate all'induismo o al confucianesimo, quel che si individua è proprio un complesso amalgama di fedi e filosofie).

E c'è di peggio. In una successiva precisazione, intitolata Wkat Makes thè West Western [1996], Huntington sostiene che il «pluralismo» sia una qualità specifica dell'Occidente:

> La società occidentale è stata storicamente molto pluralista. Quel che è distintivo dell'Occidente, come ha osservato Karl Deutsch, «è l'emergere e il persistere di diversi gruppi autonomi non basati su relazioni di sangue o di matrimonio». A cominciare dal VI e dal VII secolo d.C., questi gruppi hanno incluso inizialmente i monasteri, gli ordini monastici e le gilde, e in seguito si sono estesi in molte aree dell'Europa per includere una varietà di altre associazioni [1996, p. 234],

Huntington prosegue spiegando che questa diversità dell'Occidente è fatta anche di pluralismo di classe (ovvero forti aristocrazie), pluralismo sociale (organi rappresentativi), diversità linguistica e cosi via. Gradualmente, sostiene, tutto questo ha preparato la strada alla complessità tipica della società civile occidentale. Una tesi di cui è facile evidenziare la ridicola ingenuità. Si potrebbe, per esempio, ricordare al lettore che Cina e India hanno goduto, nel corso della loro storia, di un pluralismo religioso superiore a quello dell'Europa occidentale[2]; che molte società asiatiche erano caratterizzate da un'impressionante varietà di ordini monastici, gilde, società segrete, sodalizi, associazioni civiche e professionali; che nessuno in Oriente ha mai perseguito l'uniformità ricorrendo a pratiche come lo sterminio degli eretici, l'inquisizione
o la caccia alle streghe. Ma la cosa sorprendente è che Huntington cerca di trasformare l'incoerenza delle sue categorie nel loro tratto distintivo. Innanzi tutto, definisce le civiltà asiatiche in modo tale che non possano, per definizione, essere pluralistiche. E se qualcuno dovesse controbattere che tutta la gente che lui ha ammassato nel concetto di «Occidente» non sembra avere caratteristiche comuni

— di lingua, religione, filosofia o forma di governo - a quel punto Huntington potrebbe sempre rispondere che proprio questo pluralismo è l'elemento caratteristico dell'Occidente. Un perfetto argomento circolare.

Per molti versi, la tesi di Huntington è una tipica forma di orientalismo vecchio stile: la civiltà europea è rappresentata come intrinsecamente dinamica, mentre l'Òriente, almeno implicitamente, è considerato stagnante, monolitico, fuori dal tempo. Ma vorrei richiamare l'attenzione soprattutto sull'incoerenza dei concetti di cultura e civiltà utilizzati da Huntington. La parola «civiltà» può rimandare a due significati profondamente diversi: può fare riferimento a una società in cui le persone vivono in contesti urbani, per esempio quando gli archeologi si riferiscono alla «civiltà della valle dell'indo», o può fare riferimento a capacità intellettuali raffinate, complesse, innovative. La parola «cultura» gode della stessa polisemia. Si può usare il termine in senso antropologico, riferendosi alle configurazioni emotive e ai codici simbolici che i membri di una data cultura assorbono nel corso della loro vita e che informano ogni aspetto dell'esistenza quotidiana: il linguaggio, il cibo, le regole matrimoniali, la gestualità, la musica e cosi via. Per usare la terminologia di Pierre Bourdieu, possiamo riferirci a questo tipo di cultura con l'espressione habitus. D'altro canto, si può usare questa parola per riferirsi alla cosiddetta «cultura alta», ovvero le elaborazioni più profonde di un élite artistica, letteraria o filosofica. La tenacia con cui Huntington definisce l'Occidente attraverso i suoi concetti più rilevanti e preziosi - come la libertà e i diritti umani - ci fa pensare che ha in mente soprattutto il secondo significato del termine «cultura». Infatti, se Huntington dovesse definire la cultura in senso antropologico, è probabile che i diretti discendenti degli antichi greci non sarebbero gli attuali inglesi o francesi, ma i greci contemporanei, che però, secondo il suo schema, si sono separati dal- l'Occidente più di millecinquecento anni fa quando si sono convertiti al modello sbagliato di cristianesimo.

In breve, perché il concetto di civiltà di Huntington abbia senso, bisogna che le civiltà siano concepite sostanzialmente come tradizioni di popoli che leggono gli uni i libri degli altri. Si può sostenere che Napoleone o Disraeli fossero eredi di Platone e Tucidide più di un pastore greco dei loro giorni per un solo motivo: entrambi erano dediti alla lettura di Platone e Tucidide. La cultura occidentale non sarebbe dunque solo un insieme di idee, ma quell'insieme di idee che viene insegnato nei libri di testo e discusso nelle sale- convegni e nei circoli letterari. Se non fosse così, sarebbe difficile immaginare l'esistenza di una civiltà cominciata nell'antica Grecia, passata attraverso l'antica Roma, sopravvissuta in letargo nel mondo cattolico medievale, risvegliatasi nel Rinascimento italiano e poi insediatasi nei paesi che si affacciano sulla parte settentrionale dell'Atlantico. Sarebbe altrettanto difficile spiegare come, per gran parte della loro storia, «concetti occidentali» cruciali come i diritti umani e la democrazia siano esistiti solo «in potenza». Si potrebbe dunque dire che questa è una tradizione letteraria e filosofica, un insieme di idee partorite nell'antica Greca, poi trasmesse per alcune migliaia di anni attraverso libri, conferenze e seminari, e infine migrate lentamente verso Occidente fino a quando il loro potenziale liberale e democratico non è stato pienamente percepito in un piccolo numero di paesi affacciati sul- l'Atlantico, circa uno o due secoli fa. Una volta cristallizzate in nuove istituzioni democratiche, queste idee hanno iniziato ad aprirsi un varco nel comune sentire politico e sociale dei cittadini. E alla fine i loro sostenitori, ritenendo che avessero uno status universale, hanno cercato di imporle al resto del mondo. Ma qui hanno toccato i propri limiti, perché non sono riusciti a diffonderle in aree dove già esistono tradizioni di testi egualmente potenti e rivali, come la dottrina coranica o gli insegnamenti buddisti, che inculcano altri concetti e valori.

Questa tesi, perlomeno, è coerente da un punto di vista intellettuale. Potrebbe essere definita «la Teoria delle Civiltà dei Grandi Libri». E in certo modo è persuasiva. Il fatto di essere occidentale, si potrebbe dire, non è un habitus. Non ha a che fare con la comprensione del mondo profondamente interiorizzata che abbiamo assorbito nell'infanzia e che poi rende alcuni di noi agricoltori bavaresi, altri membri de\\' upper class inglese e altri ancora giovani italo-americani di Brooklyn. Piuttosto, l'Occidente è una tradizione letteraria e filosofica alla quale tutti costoro sono stati iniziati, perlopiù nell'adolescenza, anche se di fatto alcuni elementi di quella tradizione sono diventati gradualmente parte del sentire comune in ogni luogo del pianeta. Il problema sta nel fatto che se Huntington

applicasse in maniera coerente il suo modello teorico, finirebbe per distruggere il proprio ragionamento. Se le civiltà non sono completamente chiuse, perché allora una donna peruviana dei ceti alti o un contadino bengalese non dovrebbero riuscire a farsi un curriculum occidentale e diventare loro stessi occidentali? Ma questo è appunto ciò che Huntington cerca di negare. Di conseguenza, è obbligato a rimbalzare continua- mente tra i due significati di «civiltà» e di «cultura» che abbiamo appena visto. Il più delle volte, l'Occi- dente è definito dai suoi ideali più elevati, ma spesso è definito da quelle strutture istituzionali che vanno via via sviluppandosi, come le gilde medievali o gli ordini monastici che non sembrano affatto sorgere perché ispirati dalle letture di Platone e Aristotele, bensì in modo del tutto spontaneo. Lo stesso individualismo occidentale viene trattato a volte come un principio astratto, di norma disatteso, un'idea tramandata da questi testi antichi che occasionalmente riappare in documenti come la Magna Charta, mentre altre volte è trattato come un fenomeno profondamente radicato nel nostro sentire comune e viceversa scarsamente intuibile da parte di chi è nato in una tradizione culturale differente.

Come ho già ammesso, ho scelto Huntington proprio perché è un obiettivo facile. Lo stile argomentativo del suo Lo scontro delle civiltà è eccezionalmente sciatto[3] e diversi critici hanno già attaccato in modo puntuale gran parte di quello che ha scritto a proposito delle civiltà non occidentali. Il lettore a questo punto può sentirsi giustificato a chiedersi perché io stia perdendo così tanto tempo con Huntington. La risposta è che proprio per la sua rozzezza, l'argomentazione di Huntington mette più facilmente in evidenza l'incoerenza di certe ipotesi che sono invece largamente condivise. Nessuno dei suoi critici, per quel che mi risulta, ha per esempio messo in discussione l'idea che esista un'entità a cui riferirsi con il termine di «Occidente», un'entità che possa indicare simultaneamente una tradizione letteraria che si è originata nella Grecia classica e la cultura di senso comune dei popoli che oggi vivono nell'Europa occidentale e nell'America settentrionale. Allo stesso modo, non viene perlopiù sottoposta a critica l'idea che individualismo e democrazia siano peculiari dell'Occidente. Tutto questo viene dato per scontato e fa da sfondo al dibattito. Alcuni celebrano l'Occidente come il luogo di nascita della libertà, altri lo denunciano come il luogo d'origine della violenza imperiale. Ma è quasi impossibile trovare un pensatore sociale, o un filosofo, o un politologo, tanto di destra quanto di sinistra, che metta in dubbio il fatto stesso che si possa dire qualcosa di sensato sulla «tradizione occidentale». Anzi, tra i più radicali, molti sembrano ritenere che non sia possibile dire cose sensate se non su questo[4].

Ambiguità dello sguardo occidentale

La mia ipotesi è che la nozione stessa di Occidente sia radicata in un confine indistinto tra tradizioni testuali e forme di pratica quotidiana. Ecco un esempio particolarmente efficace: negli anni Venti il filosofo francese Lucien Lévy-Bruhl ha scritto alcuni libri con il proposito di dimostrare che molte società studiate dagli antropologi denotavano una «mentalità pre-lo- gica» [1926]. Mentre i moderni occidentali utilizzano un pensiero logico-sperimentale, argomentava, gli uomini primitivi utilizzano criteri profondamente diversi. Non è necessario analizzare la tesi nel dettaglio. Tutto ciò che Lévy-Bruhl ha detto sulla logica primitiva è stato immediatamente attaccato dagli altri studiosi e la sua tesi oggi non è considerata credibile. Ma quello che i suoi critici non hanno messo in evidenza è il fatto che Lévy-Bruhl comparava cose diverse come le mele e le arance. Sostanzialmente, quello che ha fatto è stato di mettere insieme le enunciazioni rituali più sconcertanti e le reazioni più sorprendenti a circostanze inusuali, reperite nelle osservazioni fatte da missionari europei e ufficiali coloniali in Africa, Nuova Guinea e altrove, cercando di estrapolarne una logica. Poi ha comparato questo materiale non con un materiale simile raccolto in Francia o in altri paesi europei, ma con una concezione assolutamente idealizzata di come gli occidentali dovrebbero comportarsi basata su testi filosofici e scientifici (rafforzata da osservazioni sulle modalità con cui i filosofi e gli altri accademici discutono di questi testi). Il risultato è evidentemente assurdo (sappiamo bene che la gente non utilizza i sillogismi aristotelici o le metodologie sperimentali nei propri affari quotidiani), eppure la magia intrinseca alle scritture come quella di Lévy-Bruhl portano esattamente a non mettere in discussione paragoni di questo

tipo.

In effetti, queste modalità di scrittura sono estremamente comuni. Ma come funziona la magia? In parte portando il lettore a identificarsi con un essere umano generico che sta cercando di risolvere un enigma. Lo si vede bene nella tradizione filosofica occidentale, in particolare in quella che prende le mosse dall'opera di Aristotele; quest'ultima, comparata con le opere di altre tradizioni filosofiche (che raramente prendono le mosse da filosofi tanto decontestualizzati), ci dà l'impressione che l'universo sia stato creato ieri e non è dunque necessario averne alcuna conoscenza previa. Oltretutto, si afferma la tendenza a mostrare un narratore identificato con il senso comune che analizza alcune pratiche esotiche: il che rende possibile a un tedesco contemporaneo di leggere la Germania di Tacito e identificarsi automaticamente con la prospettiva del narratore italiano piuttosto che con quella dei propri antenati[5], o a un ateo italiano di leggere il resoconto di un rituale dello Zimbabwe scritto da un missionario anglicano senza porsi interrogativi sui suoi bizzarri rituali per prendere il tè o sulla dottrina della transustanziazione in cui crede. Perciò tutta la storia dell'Occidente può essere inquadrata come una storia di «invenzioni» e «scoperte». Ed è proprio quando ci si accinge a scrivere un testo per analizzare questi temi, come sto facendo ora io, che si capisce quanto si è partecipi di questo canone e quanto questa tradizione ci appaia del tutto ineludibile.

«L'individuo occidentale», per Lévy-Bruhl e forse per la maggior parte degli antropologi contemporanei, è più che altro un osservatore razionale, indistinto, disincarnato, attentamente ripulito da ogni contenuto sociale o individuale, e sono appunto questi i tratti essenziali che dovremmo avere quando attiviamo un certo tipo di scrittura. Ma tutto questo ha poco a che fare con un qualsiasi essere umano che sia davvero esistito, che abbia vissuto, amato, odiato e si sia impegnato in qualcosa. Si tratta di una pura astrazione, e riconoscerlo pone un terribile dilemma agli antropologi: se «l'individuo occidentale» non esiste, qual è precisamente il punto di vista a partire dal quale possiamo confrontarci?

A mio avviso, questo pone un problema ancora più grave per chi voglia identificare in questa stessa figura un vettore di «democrazia». Se la democrazia è l'autogoverno comunitario, l'individuo occidentale è un attore che ha già sciolto ogni legame con la comunità. Forse è possibile immaginare questo osservatore razionale e indistinto (anche se verosimilmente di genere maschile, quando non specificàto altrimenti) come un protagonista di certe forme di economia di mercato, ma ritenerlo un democratico sembra possibile solo se si definisce la stessa democrazia come una sorta di mercato in cui gli attori accedono per perseguire interessi poco più che economici. Questo è l'approccio promosso dalle teorie della scelta razionale, ma si può per certi versi sostenere che esso è implicito anche nel modo di concepire il processo decisionale democratico predominante dai tempi di Rousseau: in questo contesto l'atto del «deliberare» rimanda a un semplice equilibrio tra interessi diversi e non a un processo attraverso il quale i soggetti in discussione sono istituiti o modellati [Manin, 1994][6]. È molto difficile vedere un'astrazione come quella prima descritta, avulsa da qualsivoglia comunità concreta, partecipare alle negoziazioni e ai compromessi richiesti anche dai più astratti processi democratici, come la periodica partecipazione alle elezioni.

sistemi-mondo riconfigurati

Il lettore può a questo punto sentirsi in diritto di chiedere: se l'Occidente è una categoria priva di senso, come possiamo affrontare temi di questo genere? A me sembra che abbiamo bisogno di un nuovo insieme di categorie. Non è possibile elaborarle qui, ma altrove [Graeber, 2004] ho già affermato che esistono una serie di termini - a partire da «Occidente», ma includerei anche «modernità» — che sostanzialmente sono surrogati del pensiero. Se si guarda alle concentrazioni urbane o alle tradizioni filosofiche e letterarie, si ha la netta impressione che l'Eurasia sia stata per gran parte della sua storia segnata da tre aree cruciali: un sistema orientale centrato sulla Cina, uno sud-orientale localizzato in quella che oggi chiamiamo India e uno più occidentale che corrisponde

al cosiddetto «Medio Oriente», esteso, ora più ora meno, al Mediterraneo[7]. In termini di sistemi-mondo, per gran parte del Medioevo Europa e Africa avevano relazioni simili con gli Stati più importanti della Mesopotamia e del Levante: erano le tipiche periferie economiche, che importavano manufatti e fornivano materie prime come oro e argento, oltre che — fatto eloquente — schiavi (dopo la rivolta degli schiavi africani a Bassora negli anni 868-883 d.C., il califfato abbaside cominciò a importare schiavi europei, considerati più docili). Per gran parte di questo periodo Africa e Europa erano anche periferie culturali e l'islam assomigliava per molti aspetti a ciò che in seguito sarebbe stato definita «la tradizione occidentale»: il tentativo intellettuale di fondere le scritture giudeo-cristiane con le categorie della filosofia greca, l'enfasi letteraria suH'amor cortese, il razionalismo scientifico, la legalità, il monoteismo puritano, la spinta missionaria, l'espansione del capitalismo mercantile e le periodiche fascinazioni per il «misticismo orientale». Solo un profondo pregiudizio può aver condotto gli storici europei alla miope conclusione che l'islamizzazione non fosse (e non sia) parte della cultura occidentale, anche se i barbari che abitavano i regni dell'Europa medievale hanno cominciato a diventare occidentali solo da quando hanno cominciato a riprendere i tratti essenziali di quella tradizione.

Ragionando in termini di sistemi-mondo, «l'ascesa dell'Occidente» sarebbe dunque l'emergere di quello che Michel-Rolph Trouillot [2003] ha chiamato «sistema nord-Atlantico», che avrebbe gradualmente preso il posto del Mediterraneo, ormai semi-periferico, elevandosi a economia di scala mondiale in grado di rivaleggiare prima e incorporare poi, lentamente e dolorosamente, le altre economie mondiali un tempo radicate nelle società cosmopolite dell'Oceano Indiano. La costituzione di questo sistema-mondo nord- Atlantico è stata catastrofica e ha implicato la distruzione di intere civiltà, la schiavitù di massa e la morte di almeno cento milioni di esseri umani. Parallela- mente, ha prodotto forme proprie di cosmopolitismo, con innumerevoli fusioni di tradizioni europee, africane e nativo-americane. La storia del proletariato marittimo nord-atlantico comincia solo ora a essere scritta [Gilroy 1993; Sakolsky e Koehnline 1993; Rediker 1981, 1990; Linebaugh e Rediker 2001, etc.]: una storia di ammutinamenti, pirateria, ribellioni, diserzioni, esperimenti comunitari e disparate idee populiste e an- tinomiane - storia in gran parte cancellata, spesso irreversibilmente, dalle ricostruzioni ufficiali - che invece ha giocato un ruolo chiave in quell'insieme di idee radicali poi definite «democrazia». Ma adesso sto correndo troppo. Per ora voglio solo mettere bene in chiaro che abbiamo a che fare con società strettamente intrecciate tra loro e non con «civiltà» che, alla maniera di Hegel o di Herder, si sviluppano in base a un processo tutto interno.

La democrazia non è stata inventata

Ho cominciato questo saggio sostenendo che si può scrivere la storia della democrazia in due modi molto differenti tra loro. Si può scrivere una storia della parola «democrazia», cominciando dall'antica Grecia, oppure si può scrivere una storia di quelle procedure egualitarie per la creazione del consenso che in Atene furono definite «democratiche». Di solito diamo per scontato che siano la stessa cosa perché il senso comune vuole che la democrazia, come la scienza o la filosofia, siano state inventate nell'antica Grecia. Ma comunità egualitarie sono esistite per tutto l'arco della storia umana — molte delle quali più egualitarie del- l'Atene del V secolo — e tutte avevano procedure specifiche per prendere decisioni su materie rilevanti per la collettività. Tra queste figurava spesso il fatto di riunirsi e discutere in assemblee dove la parola di ogni membro della comunità contava quanto quella degli altri, almeno in teoria. Tuttavia, per un qualche motivo si è sempre dato per scontato che queste procedure decisionali non potessero essere definite, propriamente parlando, democratiche.

La ragione principale per cui questo ragionamento è comunemente accettato rimanda al fatto che in questo tipo di assemblee raramente si faceva uso del voto. Quasi invariabilmente si ricorreva a qualche forma di ricerca del consenso. Questo è un elemento di per sé interessante. Per esempio, se condividiamo l'idea che l'alzata di mani oppure il «tutti quelli che sono a favore di una tesi vadano da un lato della piazza e tutti i contrari dall'altra» non siano procedure particolarmente elaborate «inventate» da un qualche antico genio, la domanda da porsi è allora: perché in molte comunità egualitarie queste procedure sono raramente impiegate e al contrario la gente preferisce arrivare a decisioni unanimi attraverso modalità ovviamente più complesse?

Propongo questa spiegazione: perché in una comunità basata sui rapporti diretti è più facile cercare di capire cosa vogliono fare gli altri membri di quella comunità piuttosto che cercare di capire come far cambiare idea a chi non la pensa come me. La procedura di creazione del consenso è tipica di quelle società in cui non c'è modo di obbligare la minoranza a concordare con le decisioni della maggioranza, o perché non esiste uno Stato con il monopolio della forza coercitiva, o perché lo Stato tende a non intervenire nelle decisioni locali non avendo interesse a farlo. Se non c'è modo di obbligare chi dissente ad adeguarsi alla decisione di una maggioranza, allora l'ultima cosa da fare è ricorrere a un voto, ovvero a una sfida pubblica in cui qualcuno perderà pubblicamente. Probabilmente votare garantirà quell'insieme di umiliazione, risentimento e odio che alla fine conduce alla distruzione di una comunità. Come può dirvi qualsiasi attivista contemporaneo che abbia partecipato a un corso di facilitazione per gruppi basati sull'azione diretta, un processo consensuale non ha niente a che vedere con un dibattito parlamentare e la ricerca del consenso non assomiglia in nulla al voto. Abbiamo piuttosto a che fare con un processo di compromesso e sintesi volto a produrre decisioni che nessuno troverà così radicalmente inaccettabili da doverle rifiutare. Questo vuol anche dire che i due ambiti normalmente separati — quello in cui vengono prese le decisioni e quello in cui vengono attuate — si sono di fatto dissolti. Non si tratta di essere tutti d'accordo. Molte forme di consenso implicano una varietà di forme più o meno sfumate di dissenso. Il punto è questo: bisogna garantire che nessuno se ne vada con la convinzione che le sue prospettive siano state totalmente ignorate, di modo che, pur ritenendo che il gruppo ha preso una cattiva decisione, sia comunque disposto a dare il proprio assenso passivo.

Una democrazia maggioritaria può dunque emergere solo dalla coincidenza di questi due fattori:

a) la convinzione che la gente debba avere eguale voce in capitolo nel determinare le decisioni del gruppo; b) l'esistenza di un apparato coercitivo capace di far valere queste decisioni.

Per gran parte della storia umana questi due fattori raramente si sono presentati in contemporanea. Nelle società egualitarie, l'imposizione coercitiva su base sistematica è ritenuta una modalità incompatibile, mentre dove è all'opera un apparato coercitivo, l'idea stessa di avere tra i propri obiettivi quello di applicare una qualche volontà popolare è inconcepibile.

Com'è ampiamente noto, l'antica Grecia è stata una delle società più competitive della storia, tanto da trasformare ogni cosa in una gara pubblica, dall'atletica alla filosofia, fino all'arte drammatica. Non sorprende dunque che anche la creazione del consenso politico fosse realizzata come una gara pubblica. Ma ancora più emblematico è il fatto che le decisioni fossero prese da una plebe in armi. Aristotele, nella sua Politica, fa notare che le modalità con cui si costituiva una città-Stato greca dipendevano in genere da quale arma fosse al comando dell'esercito: se era la cavalleria, il sistema sarebbe stato di tipo aristocratico, perché i cavalli erano costosi; se era la fanteria composta dagli opliti, il sistema sarebbe stato di tipo oligarchico, perché non tutti potevano permettersi un'armatura e l'addestramento; se era invece la marina o la fanteria leggera, ecco allora che si trattava di una democrazia, perché chiunque poteva vogare o usare una fionda. In altre parole, quanto più un uomo è armato, tanto più bisognerà prendere in considerazione le sue parole. Ci si può rendere conto di come tutto questo funzionasse, e nella maniera più cruda, leggendo l'Anabasi di Senofonte, che racconta la storia di un esercito di mercenari greci che all'improvviso si ritrova senza mezzi e senza un capo nel bel mezzo della Persia. I soldati eleggono nuovi ufficiali e mettono ai voti le decisioni su cosa fare. In un caso del genere, anche con una maggioranza del sessanta per cento, risulta ben evidente il peso specifico delle forze in campo e i prevedibili esiti se si arrivasse alle armi. Ogni voto, in senso proprio, andava conquistato. In altre parole, anche qui il processo decisionale e il potere esecutivo erano di fatto collassati (o quasi), pur se in modo diverso.

Le legioni romane avevano pratiche democratiche simili ed era appunto questo il motivo per cui non avevano il permesso di entrare a Roma. E quando Machiavelli, all'alba dell'era «moderna», rivitalizzò il concetto di repubblica democratica, lo fece richiamandosi immediatamente a quel concetto di plebe in armi.

Questo può a sua volta spiegare lo stesso termine «democrazia», che è stato coniato come parola denigratoria dai suoi oppositori aristocratici, significando alla lettera la «forza», o addirittura la «violenza», del popolo. Kratos, dunque, non arché. Per Xélite aristocratica che aveva coniato il termine, la democrazia era qualcosa di molto simile a un tumulto, al potere di una folla in rivolta (anche se ovviamente la loro soluzione era l'assoggettamento permanente del popolo a un potere esterno). Per ironia della sorte, quando cercarono di schiacciare la democrazia proprio a partire da questa convinzione, cosa che avvenne abitualmente, il risultato fu che l'unico modo per esprimere la volontà popolare fosse proprio l'insurrezione, una pratica che divenne quasi istituzionalizzata nella Roma imperiale o nell'Inghilterra del XVIII secolo.

Un campo che la ricerca storica dovrebbe indagare è appunto quanto questi fenomeni insurrezionali fossero di fatto alimentati dallo Stato. Qui non mi riferisco ai veri e propri tumulti, ma a quelli che chiamerei «specchi deformanti», ovvero istituzioni promosse o incoraggiate dalle élites che rafforzavano la credenza che i processi decisionali popolari potessero essere solo violenti, caotici e arbitrari: la «legge della teppa».

Ho il sospetto che cose del genere siano piuttosto comuni nei regimi autoritari. Pensiamo per esempio che se nella democratica Atene il luogo pubblico per eccellenza era Xagorà, nell'autoritaria Roma era il circo, dove la plebe si riuniva per assistere a gare, lotte tra gladiatori ed esecuzioni di massa. Giochi di questo tipo erano sponsorizzati direttamente dallo Stato o, più spesso, da alcuni membri della classe dominante [Veyne, 1976; Kyle, 1998; Lomar e Cornell, 2003]. In particolare, quel che affascinava nelle gare dei gladiatori era il fatto che coinvolgevano un processo decisionale popolare: per acclamazione del popolo si dava la morte o si risparmiava una vita. Ma se le procedure dell'agorà ateniese erano finalizzate a massimizzare la dignità del demos e la saggezza delle sue scelte (nonostante gli elementi coercitivi soggiacenti e la sua capacità di prendere, occasionalmente, decisioni sanguinarie e terrificanti), il circo romano era tutto il contrario.

Assomigliava piuttosto a un linciaggio regolamentato e sponsorizzato dallo Stato. Quasi tutte le caratteristiche normalmente imputate alla «teppa» dagli scrittori ostili alla democrazia - comportamenti capricciosi, aperta crudeltà, antagonismo tra fazioni con tifosi di squadre di bighe rivali che si scontravano regolarmente per strada, culto dell'eroe e passioni folli venivano non solo tollerate, ma addirittura incoraggiate negli anfiteatri romani. Era come se uri élite autoritaria cercasse di fornire costantemente agli spettatori immagini terrorizzanti del caos che avrebbe regnato se il popolo avesse tolto il potere dalle loro mani prendendolo nelle sue.

Sottolineando le origini militari della democrazia diretta non volevo implicare come corollario che le assemblee popolari, per esempio nelle città medievali o nei town meetings del New England, non fossero procedure degne e di norma regolari; anzi, si può ipotizzare che lo fossero anche perché, nelle pratiche adottate, si può individuare una tensione verso la ricerca del consenso. Eppure, sembra che non siano state affatto sufficienti per far cambiare idea ai membri delle élites politiche riguardo al fatto che il governo popolare non poteva essere diverso dai giochi circensi e dalle sommosse della Roma imperiale o di Bisanzio.

Gli autori settecenteschi dei Federalist Papers, come tutti gli uomini colti della loro epoca, davano per scontato che quel che loro chiamavano con il nome di «democrazia» - con cui intendevano la «democrazia diretta», o «democrazia pura», come talvolta scrivevano - fosse per sua natura la forma di governo più instabile e tumultuosa, che metteva oltretutto a repentaglio i diritti delle minoranze (la minoranza che avevano in mente in questo caso era quella dei ricchi). Solo quando il termine «democrazia» venne quasi completamente trasformato per incorporare il principio della rappresentanza (un termine che di per sé ha una storia curiosa in quanto - come hanno evidenziato Cornelius Castoriadis [1991] e Jacques Godbout [2005] - si riferiva originariamente ai rappresentanti del popolo davanti al re, di fatto una sorta di ambasciatori interni, piuttosto che a persone che esercitassero un qualche potere), si trovò riabilitato agli occhi dei pensatori politici di illustri natali, guadagnandosi il significato che conserva ancora oggi. Nel prossimo capitolo cercherò di illustrare brevemente come tutto questo sia accaduto.

Sull'emergere dell'ideale democratico

Ce n'è voluto di tempo perché tutto questo accadesse. Per i primi trecento anni del sistema nord-Atlantico, «democrazia» ha continuato a essere sinonimo di «plebe», «teppa», perfino durante l'epoca delle Grandi Rivoluzioni. In quasi tutti i casi, i fondatori di quelle che adesso sono considerate le prime costituzioni democratiche - Inghilterra, Francia, Stati Uniti - respinsero ogni accenno al fatto che stessero di fatto introducendo la «democrazia». Come ha osservato Francis Dupuis- Deri [1999, 2004]:

> I fondatori dei moderni sistemi elettorali, tanto negli Stati Uniti quanto in Francia, erano apertamente anti-democratici. Il loro rifiuto della democrazia si spiega in parte con la vasta conoscenza che avevano dei testi storici, filosofici e letterari dell'antichità greco-romana. A proposito della storia politica, era comune che queste figure politiche americane e francesi si vedessero come gli eredi diretti delle civiltà classiche e ritenessero che per tutto il corso della storia, da Atene e Roma fino a Boston e Parigi, le medesime forze politiche si fossero fronteggiate in una lotta perenne. Quei fondatori si schierarono al fianco delle forze storiche repubblicane, sia contro i democratici sia contro gli aristocratici, e la Repubblica romana rimase, per gli americani e per i francesi, il modello politico di riferimento, mentre la democrazia ateniese rappresentava un modello negativo che veniva disprezzato [Dupuis-Deri, 2004, p. 120].

Nel mondo di lingua inglese, per esempio, la classe colta del tardo XVIII secolo conosceva la democrazia ateniese in gran parte attraverso la traduzione di Tucidide effettuata da Thomas Hobbes. Non sorprendono dunque le loro conclusioni: la democrazia sarebbe instabile, esposta ai tumulti, prona alle lotte faziose e alla demagogia, segnata da una marcata tendenza a degenerare nel dispotismo.

Molti politici, pertanto, erano contrari a qualsiasi cosa avesse un vago sentore di democrazia proprio perché si ritenevano eredi di quella che successivamente è stata chiamata «tradizione occidentale». L'ideale della Repubblica romana era custodito gelosamente nella Costituzione americana, i cui artefici avevano consapevolmente cercato di riprodurre la «Costituzione mista» di Roma, capace di bilanciare a loro avviso i diversi principi monarchici, aristocratici e democratici. John Adams, per esempio, nella sua Difesa della Costituzione [1797] sosteneva che le società veramente egualitarie non erano mai esistite; che ogni società umana conosciuta ha sempre avuto un capo supremo, un'aristocrazia (basata sulla ricchezza o su «virtù naturali») e la gran massa della gente comune; che la Costituzione romana è stata quella che ha saputo meglio bilanciare i poteri di tutti gli elementi sociali. La Costituzione americana intendeva riprodurre quell'equilibrio istituendo un forte potere presidenziale, un Senato che rappresentasse la ricchezza e un Congresso che rappresentasse il popolo (sebbene i poteri reali di quest'ultimo siano di fatto circoscritti a una sorta di supervisione sulla re-distribuzione della ricchezza raccolta con le tasse). Questo ideale repubblicano si trova alla base di tutte le costituzioni «democratiche» e ancora oggi in America molti ideologi conservatori sottolineano il fatto che «l'America non è una democrazia: è una repubblica».

D'altro canto, come osserva John Markoff, «coloro che alla fine del XVIII secolo si definivano

democratici verosimilmente guardavano con estremo sospetto alle forme parlamentari, erano categoricamente ostili ai partiti politici, critici verso le elezioni a scrutinio segreto, disinteressati o forse contrari al suffragio femminile e spesso tolleranti verso lo schiavismo» [1999, p. 661]. Di nuovo, tutto questo non è molto sorprendente per gente che sognava di riportare in vita l'antica Atene.

All'epoca, i democratici di questo tipo - uomini come Tom Paine, per esempio — erano considerati una ristretta minoranza di sobillatori, anche durante i periodi rivoluzionari. Le cose cominciarono a cambiare nel corso del secolo successivo. Negli Stati Uniti, si cominciò ad adottare il termine «democrazia» solo quando, nei primi decenni del XIX secolo, si allargò la gamma dei diritti e i politici si ritrovarono sempre più obbligati a inseguire il voto di piccoli agricoltori e lavoratori urbani. Fu Andrew Jackson ad aprire la strada: negli anni Venti del XIX secolo cominciò a definirsi democratico. Nei successivi venti anni, quasi tutti i partiti politici, non solo quelli populisti ma anche i più conservatori, seguirono la stessa strada. In Francia, i socialisti iniziarono ad appellarsi alla democrazia negli anni Trenta del XIX secolo con risultati simili: nel giro di dieci o quindici anni il termine veniva ripreso anche da repubblicani moderati e conservatori obbligati anche loro a competere per conquistarsi il voto popolare [Dupuis-Deri, 1999 e 2004]. In quello stesso periodo si verificò una clamorosa rivalutazione dell'Atene classica, che cominciò a essere rappresentata non più come l'incubo di una folla in tumulto, ma come una città che incarnava il nobile ideale della partecipazione pubblica [Saxonhouse, 1993]. Tutto questo non avvenne però perché qualcuno cominciò a far proprio l'ideale ateniese di democrazia diretta, anche solo a livello locale. Semplicemente, i politici rimpiazzarono il termine «repubblica» con il termine «democrazia», senza modificarne il senso e i contenuti. Il che rese possibile la riabilitazione di Atene, anche se ho il sospetto che questa nuova immagine avesse piuttosto a che fare con la fascinazione per gli eventi greci dell'epoca, come la guerra di indipendenza contro l'impero ottomano degli anni tra il 1821 e il 1829. Non era difficile leggere quell'episodio come una replica moderna dello scontro narrato da Erodoto tra Impero persiano e città-Stato greche, una sorta di testo fondativo che contrapponeva l'Europa amante della libertà all'Oriente dispotico. Ovviamente, cambiare lo schema di riferimento da Tucidide a Erodoto non poteva che migliorare l'immagine di Atene. Quando romanzieri come Victor Hugo e poeti come Walt Whitman cominciarono a tessere le lodi della democrazia, elevandola a splendido ideale, non facevano ovviamente riferimento a quel semplice scambio semantico operato dalle élites, ma a un vasto sentimento popolare che aveva spinto i piccoli agricoltori e gli operai urbanizzati a guardare con favore al termine, anche quando Xélite politica lo usava in senso denigratorio. In altre parole, l'ideale democratico non è emerso dalla tradizione letteraria e filosofica occidentale, ma si è al contrario imposto su questa tradizione. E infatti l'idea che la democrazia fosse un tratto distintivo dell'Occidente arrivò solo in seguito. Anzi, per gran parte del XIX secolo, quando gli europei si definivano in contrapposizione all'«Oriente», lo facevano in quanto «europei», non in quanto «occidentali»[8]. A parte poche eccezioni, il termine «occidentale» si riferiva all'America. Solo con gli anni Novanta del XIX secolo, quando gli europei iniziarono a considerare gli Stati Uniti parte di una stessa civiltà, il termine cominciò a essere usato da molti nel senso oggi comune [GoGwilt, 1995; Martin e Wigan, 1997, pp. 49-62]. La «civiltà occidentale» di Huntington arriva ancora dopo: si tratta di un concetto che è stato sviluppato nelle università americane negli anni immediatamente successivi alla prima guerra mondiale [Federici, 1995, p. 67], nello stesso periodo in cui gli intellettuali tedeschi erano tutti presi da un dibattito interno che ruotava attorno alla questione se loro fossero o meno parte dell'Occidente. Il neonato concetto di «civiltà occidentale» sembrò ritagliato su misura per un'epoca che stava assistendo alla graduale dissoluzione degli imperi coloniali. Infatti, non solo riusciva a mettere assieme la madrepatria con le colonie più potenti e ricche, rivendicando una comune superiorità morale e intellettuale, ma consentiva anche di abbandonare l'idea di una supposta responsabilità a civilizzare chicchessia. La palese tensione insita in espressioni come «scienza occidentale», «libertà occidentali» o «beni di consumo occidentali» - verità universali che tutti dovrebbero riconoscere o piuttosto il prodotto di una tradizione fra le tante? - sembra derivare direttamente dalle ambiguità del momento storico. E l'elaborazione teorica che ne è seguita, come

ho già detto, è talmente zeppa di contraddizioni che è difficile comprenderne l'evoluzione se non come risposta alle necessità di un dato momento storico.

Tuttavia, se si esaminano queste espressioni più da vicino, appare evidente che tutti questi oggetti «occidentali» sono piuttosto il prodotto di grovigli infiniti. La «scienza occidentale» è stata «cucita assieme» con le scoperte fatte in molti continenti ed è oggi in larga parte prodotta da scienziati non occidentali. I «beni di consumo occidentali» sono sempre stati ottenuti da materiali presi in ogni parte del mondo, molti imitano esplicitamente prodotti asiatici e oggi sono in gran parte prodotti in Cina. E che dire delle «libertà occidentali»? 11 lettore può probabilmente indovinare quale sia la mia risposta.

Il processo di recupero democratico

Nei dibattiti sulle origini del capitalismo, uno degli argomenti più discussi è se il capitalismo - o meglio, il capitalismo industriale - sia emerso all'interno delle società europee oppure nel contesto di un più esteso sistema-mondo che connetteva l'Europa con i possedimenti, i mercati e le risorse lavorative d'oltremare. È a mio avviso possibile sostenere un dibattito del genere perché in effetti molte forme capitaliste si svilupparono prestissimo: alcune erano presenti, almeno in forma embrionale, già all'alba dell'espansione europea. Lo stesso non si può dire per la democrazia. Anche accettando le tesi convenzionali sin qui prevalenti, ovvero identificando la democrazia con le forme di governo repubblicane, questa emerge in alcuni centri dell'impero come l'Inghilterra e la Francia e in alcune colonie come gli Stati Uniti quando il sistema nord-atlantico esiste già da trecento anni. Una delle repliche più interessanti alle tesi di Hiuntington è quella di Giovanni Arrighi, Iftikhar Ahmad e Min-wen Shih [1997]: un'analisi dell'espansione europea a livello mondiale, ma in particolare in Asia, nel corso degli ultimi secoli. Tra gli elementi più affascinanti del loro resoconto c'è il fatto che proprio nel periodo in cui i poteri europei cominciarono a ritenersi «democratici», ovvero negli anni tra il 1830 e il 1860, questi stessi poteri cominciarono a perseguire una politica intenzionalmente finalizzata a sostenere èlites reazionarie capaci di contrastare chiunque proponesse riforme anche vagamente democratiche nei territori coloniali. La politica internazionale attuata dalla Gran Bretagna ne è una prova evidente, per esempio quando difende l'impero ottomano contro la ribellione del governatore egiziano Muhammad Ali dopo il Trattato di Balta Liman del 1838, o quando difende le forze imperiali Qing contro la ribellione Taiping seguita al Trattato di Nanchino del 1842. In entrambi i casi, i britannici cercarono dapprima una scusa qualsiasi per sferrare un attacco contro uno dei maggiori Anciens Régimes asiatici; dopo averlo sconfitto militarmente, la mossa successiva fu di imporgli un trattato commerciale vantaggioso per loro; e infine, con una sterzata improvvisa, appoggiarono quello stesso regime contro i ribelli politicizzati, palesemente più vicini ai loro pretesi «valori occidentali» del regime che adesso difendevano. Nel primo caso, infatti, si trattava di una rivolta che mirava a trasformare l'Egitto in un moderno Stato-nazione, nel secondo di un movimento egualitario cristiano che reclamava la fratellanza universale. In India, dopo la Grande Ribellione del 1857, la Gran Bretagna cominciò a far uso delle stesse strategie all'interno delle proprie colonie, sostenendo apertamente «la grande aristocrazia terriera e i ridicoli governanti degli 'Stati indigeni' all'interno dell'impero indiano» [1997, p. 34]. Allo stesso tempo, tutto questo veniva sostenuto a livello intellettuale da teorie orientaliste fondate sulla tesi che in Asia quei regimi autoritari fossero inevitabili e i movimenti democratici fossero inesistenti o innaturali[9].

Insomma, la pretesa di Huntington che la civiltà occidentale sia la legittima erede di liberalismo, costituzionalismo, diritti umani, equità, libertà, democrazia, libero mercato, legalità e altri affascinanti ideali del genere - che sarebbero penetrati solo superficialmente nelle altre civiltà suona falsa a chiunque conosca la storia della presenza occidentale in Asia durante la cosiddetta epoca degli Stati- nazione. In questa lunga lista di ideali, è difficile trovarne anche solo uno che non sia stato tradito, in parte o in toto, dai maggiori poteri occidentali dell'epoca, e questo sia nei rapporti con coloro direttamente sottoposti al loro dominio coloniale, sia nei rapporti con i governi su cui avevano stabilito una qualche forma di sovranità. Al contrario, è difficile trovare anche solo uno di questi stessi ideali che non fosse sostenuto dai movimenti di liberazione nazionale nella loro

lotta contro i poteri occidentali, anche se i popoli e i governi non-occidentali li associavano invariabilmente a ideali che discendevano dalla propria civiltà, presenti in ambiti che avevano poco da imparare dall'Oc- cidente [Arrighi, Ahmad e Shih, 1997, p. 25].

A dire il vero, penso che ci si possa spingere anche oltre. Fin dai suoi inizi, l'opposizione all'espansione europea in gran parte del pianeta sembra essere stata portata avanti nel nome di quei «valori occidentali» che gli europei in questione neanche conoscevano. Engseng Ho [2004, pp. 222-224], per esempio, richiama la nostra attenzione sulla prima manifestazione conosciuta di jihad contro gli europei occorsa nell'O- ceano Indiano. Si tratta di un libro intitolato *Dono dei combattenti jihadisti in merito a questioni riguardanti i portoghesi*, scritto nel 1574 dal giurista arabo Zayn Ai- Din Al-Malibari e indirizzato al sultano musulmano del Deccan a Bijapur, in India. In quest'opera l'autore sostiene la tesi che sia giustificato fare guerra ai portoghesi proprio perché hanno distrutto una società tollerante e pluralista in cui musulmani, indù, cristiani ed ebrei erano sempre riusciti a convivere.

Nella comunità ecumenica musulmana all'interno della quale avvenivano gli scambi nell'Oceano Indiano, alcuni dei valori di Huntington - una certa idea di libertà, una certa idea di eguaglianza, alcune idee esplicite su libertà di commercio e legalità — erano considerati importanti da tempo. Altri, come la tolleranza religiosa, possono ben essere stati «valorizzati» come risultato dell'entrata in scena degli europei, anche solo come punto di contrasto. La mia tesi è che non si possono collocare questi valori in una particolare tradizione morale, intellettuale e culturale. Nel bene e nel male, sorgono proprio dall'interazione tra tradizioni diverse.

Voglio aggiungere un'osservazione. Stiamo parlando dell'opera di un giurista musulmano che ha scritto un libro indirizzato a un sovrano dell'india meridionale. I valori di tolleranza e di mutuo accordo che vuole difendere (ma questi in realtà sono i nostri termini, lui parla di benevolenza) erano verosimilmente sorti in un complesso spazio interculturale esterno a un qualsivoglia potere statale e si erano cristallizzati in quanto valori solo davanti a chi cercava di distruggere quello spazio. Tuttavia, per scrivere di questi valori, per giustificare la loro difesa, l'autore era obbligato a rapportarsi a una struttura statale e a impostare il suo ragionamento nei termini di una singola tradizione letteraria e filosofica (in questo caso, la tradizione giuridica dell'islam sunnita). Ci troviamo dunque di fronte a un atto di reincorporazione, ineludibile allorché si fa ritorno nel mondo del potere statale e dell'autorità testuale. E quando in seguito anche altri autori scriveranno di questi argomenti, essi tenderanno a rappresentare quei valori come emersi dalla propria tradizione piuttosto che dallo spazio intermedio tra le diverse tradizioni culturali.

Gli storici si comportano alla stessa maniera. Ma in certo modo è quasi inevitabile che si comportino così, considerando la natura del loro materiale di ricerca: studiano soprattutto le tradizioni testuali ed è spesso molto difficile reperire informazioni su questo spazio culturale intermedio. Inoltre, scrivono perlopiù - almeno quando si occupano di «tradizione occidentale» - all'interno della stessa tradizione letteraria in cui sono state elaborate le fonti della loro ricerca. Ed è appunto questo che rende così difficile ricostruire le reali origini degli ideali democratici, a cominciare da quel particolare entusiasmo per le idee di libertà e sovranità popolare che ha obbligato i politici ad adottare il termine. Faccio qui riferimento a quanto ho detto prima in merito all'«ambiguità dello sguardo occidentale», alla lunga tradizione di descrivere le società altre come enigmi che un osservatore razionale deve decifrare. Di conseguenza, le descrizioni delle società altre sono state spesso usate come stratagemmi per un discorso politico, magari contrapponendo le società europee alla relativa libertà dei nativi americani o al relativo ordine della Cina. Ma quello di cui non ci si è resi conto è di quanto si sia invischiati in queste stesse società e di quanto queste abbiano influenzato le nostre istituzioni. Di fatto, come sa ogni studente che studia le origini dell'antropologia, anche gli autori che erano loro stessi nativi americani o cinesi, o che non avevano mai messo piede in Europa, tendevano a scrivere con lo stesso approccio. Quando erano uomini o donne di azione, negoziavano sul campo la loro strada tra questi mondi. Quando però dovevano scrivere di quelle esperienze, le trasformavano in piatte astrazioni. E quando dovevano scrivere la storia delle istituzioni, facevano immancabilmente riferimento al mondo classico.

Il dibattito sull'«influenza»

Nel 1977 uno storico della Confederazione irochese (lui stesso nativo americano e membro dell'A- merican Indian Movement) ha scritto un saggio in cui sosteneva che alcune parti della Costituzione americana - in particolare la sua configurazione federale - erano state per certi aspetti influenzate dalla Lega delle Sei Nazioni [Grinde, 1982]. Negli anni Ottanta ha ulteriormente esteso il suo ragionamento insieme a un altro storico, Bruce Johansen [Grinde e Johansen, 1990], suggerendo che, in senso più ampio, quello che chiamiamo «lo spirito democratico deÌl'America» si è in parte ispirato all'esempio dei nativi americani.

Alcune prove raccolte a difesa di questa tesi appaiono convincenti. L'idea di formare una federazione di colonie fu effettivamente avanzata da Canassatego, un emissario del popolo Onondaga stanco di dover trattare ogni volta con tante singole colonie durante i negoziati per il Trattato di Lancaster del 1744. L'immagine che usò per simboleggiare la forza dell'unione, un fascio con sei frecce, compare ancora nello stemma degli Stati Uniti (il loro numero salì poi a tredici). Benjamin Franklin, presente all'evento, raccolse l'idea e la promosse ampiamente nel decennio successivo grazie alla sua attività editoriale. Nel 1754 i suoi sforzi furono coronati dal successo quando il convegno di Albany (New York) - cui erano presenti come osservatori anche i rappresentanti delle Sei Nazioni - stilò quello che diventerà noto come il «Piano per l'Unione di Albany».

Il piano venne poi respinto sia dalle autorità britanniche sia dai parlamenti coloniali, ma si trattò comunque di un primo importante passo. Ma ancora più importante fu forse il fatto cbe i sostenitori di quella che sarà conosciuta come la «teoria dell'influenza culturale» difesero la tesi che i valori di egali- tarismo e libertà personale propri dei nativi americani delle foreste orientali avevano ispirato gli ideali di libertà ed eguaglianza promossi dai ribelli delle colonie. Quando i patrioti di Boston accesero i primi fuochi rivoluzionari, vestendosi da indiani Mohawks e gettando il tè inglese nella baia, stavano consapevolmente dichiarando quale fosse il loro modello di libertà individuale.

Eppure, per tutto il XIX secolo (e oltre), l'idea che le istituzioni federali irochesi potessero aver avuto una qualche influenza sulla Costituzione americana era considerata assolutamente inconsistente. Quando invece venne riproposta negli anni Ottanta del XX secolo, dette origine a un maelstrom politico. Molti nativi americani la difesero strenuamente. Il Congresso approvò un disegno di legge che riconosceva questa influenza, e gli opinionisti di destra colsero immediatamente la palla al balzo per descrivere l'episodio come uno dei peggiori esempi di «politicamente corretto». Al tempo stesso, questa tesi si scontrò con la risoluta opposizione sia degli storici specializzati in temi costituzionali, sia degli antropologi esperti di cultura irochese.

Il dibattito finì quasi completamente per concentrarsi sulla possibilità di provare l'esistenza di una relazione diretta tra le istituzioni irochesi e le riflessioni dei costituzionalisti. Payne [1996], per esempio, faceva notare come alcuni coloni del New England discutessero degli schemi federali ben prima di sapere dell'esistenza stessa della Lega delle Nazioni. Più in generale, la critica rivolta ai sostenitori della «teoria dell'influenza» era di aver sostanzialmente «cucito» i loro libri raccogliendo tutti i brani dei politici coloniali che elogiavano le istituzioni irochesi e di aver invece ignorato le centinaia di testi di quelli che al contrario denunciavano gli Irochesi, e gli indiani in generale, come assassini selvaggi e ignoranti. Gli oppositori della «teoria dell'influenza» hanno sostenuto che i suoi fautori volevano dare al lettore l'impressione che esistesse una prova scritta, esplicita, dell'influenza irochese sulla Costituzione americana, mentre non è affatto così; che gli indiani presenti alle assemblee costituenti si trovavano lì per presentare delle lamentele e non per fornire dei consigli; che quando i politici coloniali discutevano le origini delle proprie idee, si rivolgevano sempre agli esempi classici, o biblici, o europei: il Libro dei Giudici, la Lega Achea, la Confederazione svizzera, le Province Unite d'Olanda. A loro volta, i fautori della «teoria dell'influenza» replicavano che un pensiero così lineare era semplicistico: nessuno pretendeva che le Sei Nazioni fossero il modello esclusivo o primario del federalismo americano, ma solo uno dei tanti elementi incorporati. Tuttavia, se si considerava il fatto che quello indiano era l'unico esempio di sistema federale di cui i coloni avessero avuto esperienza diretta, pretendere che questo non

avesse avuto alcuna influenza era altrettanto assurdo.

D'altronde, anche le obiezioni di alcuni antropologi appaiono fuor di luogo, come quella avanzata da Elisabeth Tooker [1998]: la Lega non può essere stata una fonte di ispirazione per la Costituzione americana perché la prima funzionava su base consensuale e riservava alle donne un ruolo rilevante, mentre la seconda si basava sul metodo elettorale maggioritario e concedeva il voto ai soli uomini. O ancora, come quella avanzata da Dean Snow [1994, p. 154], secondo cui queste pretese «intorbidano e denigrano le eleganti e preziose caratteristiche del sistema di governo irochese». Si può allora concludere che avesse ragione l'attivista nativo Vine Deloria quando suggeriva che tutta questa discussione era solo un tentativo delle varie scuole di pensiero di proteggere il proprio orticello: insomma, una questione di copyright [in Johansen, 1998, p. 82],

La reazione «corporativa» è più evidente in alcune riviste. Come ha scritto un collaboratore di «The New Republic»: «Questo mito non è soltanto assurdo: è distruttivo. Con ogni evidenza, la civiltà occidentale, sorta in Grecia, ha fornito modelli governativi ben più vicini di quello ai cuori dei Padri Fondatori. Non c'era niente da guadagnare cercando ispirazione nel Nuovo Mondo». Se stiamo parlando delle impressioni immediate di molti «Padri Fondatori», può anche essere vero. Ma se stiamo cercando di comprendere l'influenza irochese sulla democrazia americana, allora le cose appaiono molto diverse. Come abbiamo visto, gli artefici della Costituzione si identificavano davvero con la tradizione classica, e proprio per questo erano ostili alla democrazia. Nella democrazia vedevano una libertà e un'eguaglianza scarsamente contenibili e, per quel tanto che conoscevano i costumi indiani, li deploravano per questa stessa ragione.

Se si passano in rassegna alcuni brani sull'argomento, è proprio questo ciò che emerge. John Adams ricordiamolo - aveva sostenuto nella sua *Difesa della Costituzione* che le società egualitarie non esistevano e che il potere politico in ogni società umana era diviso tra principi monarchici, aristocratici e democratici. Secondo lui, gli indiani erano paragonabili agli antichi Germani: presso entrambi, infatti, «la sfera democratica era così determinata che la vera sovranità risiedeva nel corpo del popolo». Ma la cosa funzionava bene, aggiungeva, solo quando si aveva a che fare con popolazioni disperse su un ampio territorio e senza concentrazioni di ricchezza. Se viceversa le popolazioni diventavano più sedentarie e acquisivano significative risorse da amministrare, allora la democrazia, come scoprirono i Goti quando conquistarono l'impero romano, portava solo confusione, instabilità e conflitti [Adams, p. 296; vedi Levy, 1999, p. 598;Payne, 1996, p. 618]. Le sue osservazioni sono tipiche del contesto nel quale vengono formulate. Anche Madison e lo stesso Jefferson tendevano a descrivere gli indiani alla maniera di John Locke, ovvero come modelli di una libertà individuale che si sottraeva a ogni forma di sistematica coercizione statale (una condizione resa possibile dal fatto che le società indiane non erano caratterizzate da significative divisioni della proprietà). Dal che derivavano la convinzione che le istituzioni dei nativi americani erano inappropriate per una società come la loro.

Tuttavia, ribaltando la teoria illuminista, le nazioni non vengono create dagli atti ponderati dei suoi saggi legislatori. E la democrazia non si inventa nei libri (anche se siamo obbligati a basarci sui testi per fare ipotesi sulla sua storia). In realtà, gli uomini che scrissero la Costituzione americana non erano solo ricchi proprietari terrieri: una minoranza aveva una certa esperienza nel fatto di mettersi a sedere in un gruppo di eguali (quanto meno prima di entrare a far parte dei parlamenti coloniali). D'altronde, le pratiche democratiche tendono a essere elaborate in luoghi distanti da quelli frequentati dai costituzionalisti, e se ci si mette alla ricerca di quanti, tra i loro contemporanei, hanno avuto esperienze dirette in merito, i risultati possono essere sorprendenti. John Markoff, tra i più importanti storici contemporanei della democrazia europea, nel suo saggio Where and When Was De- mocracy Invented? fa di sfuggita questa osservazione:

[...] quella leadership poteva derivare dal consenso dei governati, piuttosto che essere conferita da una più alta autorità; poteva essere un'esperienza simile a quella delle ciurme dei vascelli pirata nel mondo atlantico agli inizi dell'era moderna. Le ciurme dei pirati non solo eleggevano i propri capitani, ma avevano anche una certa familiarità con il bilanciamento dei poteri (grazie alla figura del quartiermastro e del consiglio di bordo) e con le relazioni contrattuali individuali e collettive

(grazie a clausole scritte che indicavano chiaramente le quote di spartizione del bottino e le indennità per infortuni e menomazioni sul lavoro) [Markoff, 1999, p. 673].

Di fatto, la tipica organizzazione delle navi pirata del XVIII secolo, così come è stata ricostruita da storici del calibro di Marcus Rediker [2004, pp. 60-82], appare decisamente democratica. I capitani erano eletti e di solito avevano la stessa funzione dei capi militari dei nativi americani: dotati di ogni potere durante i combattimenti o le battute di caccia, nel resto del tempo erano considerati alla stregua di tutti gli altri membri della ciurma. E anche sulle navi in cui era stato conferito più potere al capitano, la ciurma rivendicava comunque il suo diritto a rimuoverlo in qualsiasi momento per codardia, crudeltà o qualsiasi altra ragione. In ogni caso, il potere ultimo risiedeva nell'assemblea generale, che dibatteva anche le faccende più minute e che a quanto pare prendeva le decisioni a maggioranza per alzata di mano.

Tutto questo risulta meno sorprendente se si prendono in considerazione le origini sociali dei pirati. In genere erano marinai, spesso ingaggiati contro la loro volontà nelle città portuali dell'Atlantico, che vessati da capitani tirannici si erano ammutinati e avevano «dichiarato guerra al mondo intero». Com'era comune tra i banditi sociali, quando catturavano capitani nemici davano libero sfogo ai loro istinti vendicativi se si imbattevano in quelli che maltrattavano la propria ciurma, mentre liberavano o persino ricompensavano quelli che si comportavano correttamente. La composizione della ciurma era il più delle volte straordinariamente eterogenea:

La ciurma di Black Sam Bellamy nel 1717 era una moltitudine mista che includeva britannici, francesi, olandesi, spagnoli, svedesi, nativi americani, afro-americani e due dozzine di africani liberati da una nave schiavista [Rediker, 2004, p. 53].

In altre parole, siamo di fronte a un gruppo di persone all'interno del quale c'erano verosimilmente conoscenze di prima mano su un'ampia gamma di istituzioni basate sulla democrazia diretta, che andavano dai tings svedesi alle assemblee di villaggio africane e ai consigli dei nativi americani come quelli che avrebbero portato alla Lega delle Sei Nazioni. E queste persone a un tratto si erano ritrovate a dover improvvisare una forma di autogoverno in assenza di un qualsivoglia Stato. Era lo spazio perfetto per un esperimento interculturale. Di fatto, non c'era a quel tempo in tutto l'Atlantico un terreno più adatto per impiantare nuove istituzioni democratiche.

Quanto ho appena detto impone di fare due considerazioni. La prima è ovvia: non abbiamo prova del fatto che le pratiche democratiche sviluppatesi sulle navi pirata dell'Atlantico nella prima parte del XVIII secolo abbiano influenzato, direttamente o indirettamente, le Costituzioni democratiche elaborate sessanta o settanta anni dopo. E nonostante già all'epoca i racconti sui pirati e sulle loro avventure (presumibilmente più accurati di quelli attualmente sfornati da Hollywood) circolassero ampiamente, suscitando la stessa fascinazione popolare che ottengono oggi, nessun gentiluomo francese o inglese delle colonie avrebbe mai ammesso di subirne l'influenza. Dunque non sto dicendo che le pratiche dei pirati abbiano influenzato le costituzioni democratiche, ma solo che non sappiamo se lo hanno fatto. E si può immaginare che le cose siano andate allo stesso modo anche con i cosiddetti «selvaggi americani».

L'altra considerazione che va fatta è che le società di frontiera delle Americhe erano per certi versi più simili alle navi pirata di quello che potremmo immaginare. Certo non dovevano essere così densamente popolate come le navi pirata, o avere una così immediata necessità di cooperazione, ma erano spazi di improvvisazione interculturale in gran parte fuori dal controllo degli Stati. Colin Calloway [1997; cfr. Axtell, 1985] ha ben documentato quanto le società dei coloni e dei nativi fossero integrate tra loro: non solo i coloni avevano in parte adottato i metodi di coltivazione, i tessuti, la medicina, le usanze e i metodi di combattimento dei nativi, ma le due società commerciavano tra loro, vivevano spesso l'una accanto all'altra e talvolta intrecciavano legami matrimoniali. Ma la cosa che davvero intimoriva i leader politici e i vertici militari coloniali era che i propri subordinati potessero assumere l'attitudine indiana all'eguaglianza e alla libertà individuale. Per esempio, Cotton Mather, ministro puritano del New England, inveiva non solo

contro i pirati, blasfemo flagello dell'umanità, ma anche contro quei coloni che avevano iniziato a imitare le abitudini indiane nell'educazione dei bambini (abbandonando, per esempio, le punizioni corporali e trascurando i principi di disciplina e severità nel governo della famiglia a favore di quella «stolta indulgenza» tipica degli indiani e riscontrabile sia nelle relazioni tra padroni e servi, sia in quelle tra uomo e donna, sia in quelle tra giovani e anziani) [Calloway, 1997, p. 192][10].

Questo era soprattutto vero in quelle comunità, spesso composte da schiavi scappati e servi «indianiz- zati», che sfuggivano totalmente al controllo dei governi coloniali [Sakolsky e Koehnline, 1993] ; oppure in quelle enclaves in cui trovava rifugio quello che Li- nebaugh e Rediker [1991] hanno chiamato «il proletariato atlantico», un gruppo eterogeneo di liberti, marinai, prostitute, rinnegati, antinomiani e ribelli che si era insediato nei porti del mondo nord-Atlan- tico prima dell'awento del moderno razzismo. Ed è appunto da questo contesto che sembrano emergere per la prima volta molti degli impulsi democratici che poi si ritroveranno nella Rivoluzione americana e nelle successive rivoluzioni. Ma la stessa cosa sembra vera anche per i comuni coloni. Era appunto questa la tesi del libro di Bruce Johansen Forgotten Founders [1982] che aprì il «dibattito sull'influenza», una tesi che si è in gran parte persa via via che procedeva la discussione sulla Costituzione, e cioè che i coloni inglesi o francesi avevano cominciato a sentirsi «americani», a percepirsi come un nuovo popolo amante della libertà, quando avevano cominciato a sentirsi più simili agli indiani. E questo sentimento non era stato ispirato da quel romanticismo a distanza che si trova nelle opere di Jefferson o di Adam Smith, ma piuttosto da una concreta esperienza esistenziale nelle società di frontiera, che essenzialmente erano, nella definizione di Cal- loway, un «amalgama». I coloni giunti in America si trovarono infatti in una situazione unica: in fuga, nella maggior parte dei casi, dalle gerarchie e dal conformismo europei, si erano ritrovati a confrontarsi con una popolazione indigena dedita ai principi dell'eguaglianza e dell'individualismo in una misura per loro inconcepibile. Cosi iniziarono a sterminarla, pur adottando molti dei suoi usi, abitudini e modi di pensare.

Devo aggiungere che in quel periodo anche le Nazioni Indiane erano una specie di amalgama: da insieme di gruppi che aveva fatto un accordo per mediare le dispute e mantenere la pace, divennero, nel periodo di espansione del XVII secolo, un agglomerato di popoli che includeva anche un gran numero di prigionieri di guerra adottati dalle famiglie irochesi per rimpiazzare i membri della famiglia che erano morti. In quel periodo i missionari si lamentavano spesso della difficoltà di predicare ai Seneca nella loro stessa lingua, perché la maggior parte di loro non la parlava correntemente [Quain, 1937]. Nel XVIII secolo, oltre a Canassatego, un sachem della tribù Onondaga, l'altro principale negoziatore con i coloni, Swatane (chiamato Shickallemy) in realtà era un francese, o perlomeno era nato da genitori francesi in quello che ora è il Canada. Insomma, le frontiere erano indistinte. Si trattava di una successione variamente graduata di spazi di improvvisazione democratica, che andava dalle comunità puritane del New England con i loro town meetings alle comunità di frontiera e agli stessi Irochesi.

Le tradizioni come atti di rifondazione permanente

Adesso proverò a rimettere insieme alcuni pezzi del mio ragionamento.

Nel corso del saggio ho sostenuto che le pratiche democratiche - definite come procedure decisionali egualitarie oppure modalità di governo basate sulla discussione pubblica - tendono a emergere da situazioni in cui comunità di vario genere gestiscono i propri affari al di fuori dell'ambito dello Stato. L'assenza del potere statale implica l'assenza di un meccanismo sistematico di coercizione che possa imporre le decisioni prese; il che comporta o una qualche forma di consenso popolare, o, nel caso di formazioni militari come gli opliti greci o i pirati, un sistema di votazione maggioritario (dal momento che in casi del genere, se si arriva all'uso della forza, i risultati sono scontati).

L'innovazione democratica e la comparsa dei cosiddetti «valori democratici» tendono dunque a emergere nelle «zone di improvvisazione culturale», di solito al di fuori dal controllo statale, in cui persone diverse, con differenti tradizioni ed esperienze, sono costrette a inventarsi un qualche modo

per rapportarsi agli altri. Le comunità di frontiera in Madagascar o nell'Islanda medievale, le navi pirata, le comunità mercantili dell'Oceano Indiano, le confederazioni dei nativi americani ai margini dell'espansione europea sono tutti esempi di esperienze di questo tipo.

Com'è evidente, questi esempi hanno poco a che fare con le maggiori tradizioni letterarie e filosofiche considerate i pilastri delle grandi civiltà: con poche eccezioni, queste tradizioni sono decisamente ostili alle procedure democratiche e alle persone che le adottano[11]. Le élites di governo, dal canto loro, tendono a ignorare queste forme o a calpestarle[12].

A un certo punto, però, qualcosa cambia, a partire dagli Stati al centro del sistema nord-atlantico (ovvero Inghilterra e Francia, che avevano le colonie più estese in Nord America). La creazione di quel sistema era stata annunciata da distruzioni senza precedenti che d'altronde avevano permesso nuovi e innumerevoli spazi di improvvisazione per l'emergente «proletariato atlantico». Sotto la pressione dei nuovi movimenti sociali, gli Stati cominciano a promuovere delle riforme, e quanti si muovono nella scia della tradizione letteraria elitaria iniziano a cercare dei precedenti per queste riforme. Il risultato è appunto la creazione di sistemi rappresentativi modellati sulla Repubblica romana, che poi, sempre sotto la spinta popolare, verranno ricollegati ad Atene e ribattezzati con il termine «democrazia».

In effetti, la mia ipotesi è che questo processo di rifondazione e di recupero democratico sia avvenuto sull'onda di un processo più vasto che verosimilmente segna ogni civiltà, ma che all'epoca e in quel contesto stava entrando in una fase di intensità critica. Via via che gli Stati europei si espandevano e il sistema nord- atlantico si impiantava in tutto il pianeta, le influenze culturali di ogni parte del mondo si fondevano nelle capitali europee e venivano assorbite da quella tradizione che alla Fine sarebbe divenuta l'«Óccidente». Probabilmente è impossibile ricostruire l'effettiva genealogia degli elementi che si sono coagulati nello Stato moderno, anche perché il processo stesso di recupero democratico tende a celare il contributo degli elementi più esotici, espungendoli dai resoconti scritti oppure integrandoli in topoi letterari di invenzione e scoperta più familiari al lettore. Pertanto, gli storici che si basano quasi esclusivamente sui testi scritti, e che per questo si vantano di applicare criteri inoppugnabili, in ossequio alla loro scelta professionale (come nel caso della «teoria dell'influenza» irochese) ritengono che le nuove idee possano emergere solo all'interno delle tradizioni testuali. Propongo due esempi.

Il feticismo africano e l'idea di contratto sociale. Il sistema nord-atlantico ha cominciato a prendere forma nell'Africa occidentale ancor prima che Colombo facesse vela verso le Americhe. In un'affascinante serie di saggi, William Pietz [1985, 1987 e 1988] ha descritto la vita nelle enclaves costiere in cui veneziani, olandesi, portoghesi, mercanti e avventurieri d'ogni dove coabitavano con mercanti e avventurieri africani che parlavano dozzine di lingue diverse, mettendo oltretutto insieme musulmani, cattolici, protestanti e una discreta varietà di religioni ancestrali. All'interno di queste oasi il commercio era regolato da oggetti che gli europei chiamavano *fetiches*, feticci. Pietz si impegna a descrivere le teorie sul valore e la materialità che i mercanti europei elaborano a partire da questo concetto. Ma è forse più interessante indagare la prospettiva degli africani. Per come la possiamo ricostruire, sembra molto simile alle teorie del contratto sociale sviluppate in Europa in quello stesso periodo da pensatori come Thomas Hobbes [MacGaffey, 1994; Graeber, 2005]. Sostanzialmente, i fetiches erano creati da parti contraenti che intendevano stabilire durature relazioni economiche ed erano accompagnati da accordi sui diritti di proprietà e sulle regole di scambio: chi violava i patti sarebbe incorso nel potere distruttivo insito in questi oggetti. Detto altrimenti, le relazioni sociali, proprio come in Hobbes, si creano quando un gruppo di persone si mette d'accordo per istituire un potere sovrano in grado di imporre, anche ricorrendo alla violenza, il rispetto dei diritti di proprietà e delle obbligazioni contrattuali. In tempi successivi, i testi africani sono arrivati a esaltare i fetiches come mezzi efficaci per evitare la guerra di tutti contro tutti. Sfortunatamente, non è possibile provare che Hobbes fosse a conoscenza di queste dinamiche: in effetti aveva vissuto gran parte della sua vita in una città portuale e verosimilmente aveva incontrato mercanti ai quali questi costumi erano noti, ma la sua opera politica non contiene riferimenti di alcun tipo al continente africano.

La Cina e lo Stato-nazione europeo. Nei primi anni dell'era moderna le élites europee gradualmente concepirono l'idea di un governo che amministrasse una popolazione uniforme, con la stessa lingua e lo stesso sistema giuridico-burocratico. Inoltre, per gestire questo sistema era necessario selezionare un élite meritocratica la cui preparazione doveva consistere soprattutto nello studio dei classici della letteratura redatti nella lingua ufficiale di quella nazione. La cosa strana è che non esisteva un precedente del genere nella storia europea, anche se il sistema ideato corrispondeva esattamente a quello che gli europei ritenevano fosse il sistema dominante nella Cina imperiale (e per molti aspetti lo era)[13]. Ci sono prove a supporto di una «teoria dell'influenza cinese»? In questo caso, ce n'è qualcuna. Il prestigio del governo cinese, agli occhi dei filosofi europei, era evidentemente più alto di quello dei mercanti africani, ed è probabile che influenze di questo tipo non fossero del tutto ignorate.

Dalla famosa osservazione di Leibniz, secondo il quale dovevano essere i cinesi a mandare missionari in Europa e non viceversa, fino all'opera di Montesquieu e Voltaire, un buon numero di filosofi politici ha decantato le istituzioni cinesi, per non parlare della fascinazione popolare per l'arte, i giardini, la moda e la filosofia morale cinese [Lovejoy, 1955]. E tutto questo è avvenuto proprio nel periodo in cui prendeva forma l'assolutismo politico, mentre l'interesse si è rapidamente smorzato nel XIX secolo, cioè nel momento in cui la Cina è diventata un obiettivo dell'espansionismo europeo). Ovviamente questo non basta a dimostrare che i moderni Stati-nazione si siano ispirati alla Cina, ma considerando la natura delle tradizioni letterarie con cui abbiamo a che fare, anche se fosse vero, non riusciremmo a trovare molte altre prove.

In conclusione, il moderno Stato-nazione sarebbe davvero un modello cinese di amministrazione, adottato per incanalare e controllare gli impulsi democratici in gran parte derivati dall'influenza dei nativi americani e dalla pressione del proletariato atlantico, e giustificato da una teoria del contratto sociale arrivata dall'Africa? Probabilmente no. Poste in questo modo, le cose sono senza dubbio esagerate. Ma non credo neppure che sia solo una coincidenza il fatto che gli ideali democratici di governabilità siano emersi per la prima volta in un periodo in cui i poteri atlantici erano al centro di vasti imperi globali, con un'eccezionale confluenza di conoscenze e influenze. Come non credo che le teorie che hanno portato alla comparsa di questi ideali abbiano le loro radici esclusiva- mente nella civiltà «occidentale» (e infatti, quando gli europei non sono stati al centro di imperi globali, questi ideali non sono affatto emersi).

È inoltre importante evidenziare come questo processo di recupero democratico non sia rimasto circo- scritto all'Europa. Anzi, uno dei fenomeni più sorprendenti da rilevare è la quantità di persone che a livello mondiale si sono messe a giocare lo stesso gioco. In realtà, come suggerisce l'esempio di Al-Malibari, qualcosa del genere stava accadendo in altre parti del mondo ancor prima che accadesse in Europa. Indubbiamente, nei territori d'oltremare la parola «democrazia» cominciò a essere usata molto più tardi, ma anche nel mondo nord-atlantico il termine divenne di uso comune solo intorno alla metà del XIX secolo. In quello stesso periodo, proprio mentre i poteri europei cominciavano a recuperare la nozione di democrazia per integrarla nella loro tradizione, la Gran Bretagna inaugurava una politica estera consapevolmente volta a sopprimere qualsiasi cosa potesse trasformarsi in un movimento democratico e popolare. Ma la risposta di gran parte del mondo coloniale fu appunto di giocare allo stesso gioco, tanto che anche coloro che si opponevano ai governi coloniali passavano al setaccio la propria tradizione letteraria e filosofica alla ricerca di parallelismi con l'Atene classica, studiando però al contempo le tradizionali forme di decisione comunitaria tipiche della loro tradizione.

Come hanno documentato Steve Muhlenberger e Phil Paine [1993; Baechler, 1985], se la si definisce come un modo di prendere decisioni attraverso pubbliche discussioni, la «democrazia» è un fenomeno piuttosto comune: se ne trovano esempi anche negli Stati e negli imperi, quanto meno in quegli ambiti dell'attività umana verso cui Stati o imperi nutrono scarso interesse. Quando gli storici greci scrivevano, per esempio, dell'india, rilevavano un gran numero di politiche che consideravano meritevoli di essere definite «democratiche». Tra il 1911 eil 1918 un certo numero di storici indiani - K.P. Jayaswal, D.R. Bhandarkar, R.C. Majumdar[14] - cominciarono a prendere in esame queste fonti e non si limitarono ai resoconti greci delle campagne di Alessandro Magno, ma

analizzarono anche i primi documenti buddisti di Pali, nel Raja- sthan, insieme agli antichi vocabolari e alle opere di teoria politica indù. Scoprirono decine di equivalenti locali dell'Atene del V secolo in tutto il territorio dell'Asia meridionale: città e confederazioni politiche in cui tutti gli uomini formalmente considerati guerrieri in alcuni casi la maggior parte dei maschi adulti - prendevano le decisioni importanti deliberando collettivamente in assemblee comunitarie. In effetti, le fonti letterarie dell'epoca erano contrarie al governo popolare quasi quanto quelle greche[15], ma almeno fino al 400 d.C. queste prassi politiche rimasero in vigore e i loro meccanismi deliberativi continuarono a essere impiegati fin quasi ai nostri giorni in alcuni contesti particolari (come i monasteri buddisti o le associazioni artigiane). Si potrebbe allora sostenere che la tradizione indiana (o, se si preferisce, indù) sia sempre stata democratica (una tesi che è stata utilizzata dagli indipendentisti indiani). In effetti, quei primi storici avevano eccessivamente caricato questa ipotesi, e infatti dopo l'indipendenza erano arrivati i primi contraccolpi. Molti storici cominciarono a sostenere che quelle erano «repubbliche tribali», ovvero forme democratiche molto limitate in cui la schiacciante maggioranza della popolazione — le donne, gli schiavi e i cosiddetti esclusi - era priva di ogni diritto. Del resto, questo era vero anche ad Atene e gli storici lo avevano messo in evidenza già da tempo. Ma dal mio punto di vista la questione dell'autenticità ha un'importanza assolutamente secondaria. Le tradizioni sono sempre in gran parte inventate, costruite; anzi, le tradizioni consistono appunto in questo continuo lavoro di costruzione. Il punto che mi interessa è invece che ci troviamo di fronte a élites politiche — o ad aspiranti élites — che in entrambi i casi recuperano una tradizione democratica per convalidare forme di governo sostanzialmente repubblicane. Ne consegue che non solo la democrazia non è stata un'invenzione dell'Occidente, ma non è un'invenzione dell'Occidente neppure questo processo di recupero e di rifondazione democratica. Certo, le élites indiane, sei decenni dopo l'Inghilterra o la Francia, si sono messe a cavalcare lo stesso cavallo, ma da un punto di vista storico non si tratta di un lasso di tempo molto lungo. Allora, piuttosto che considerare le rivendicazioni a una propria tradizione democratica da parte di indiani, malgasci, maya o batswana solo un modo di scimmiottare l'Occidente, io ritengo che tutto questo rientrasse in uno stesso processo planetario: la cristallizzazione di pratiche democratiche esistenti da tempo all'interno di un sistema globale in formazione nel quale le idee si muovevano in ogni direzione, fino alla loro lenta e spesso riluttante adozione da parte di una qualche élite di governo.

Tuttavia, la tentazione di scoprire una qualche origine culturale della democrazia sembra quasi irresistibile e anche rigorosi accademici si sono arresi a questa consuetudine. Lasciatemi tornare a Harvard per un esempio conclusivo (e per me decisamente ironico): un'antologia di saggi intitolata The Breakout: The Ori- gins of Civilization [M. Lamberg-Karlovsky, 2000], che raccoglie i più importanti studiosi americani di archeologia simbolica[16]. La linea del ragionamento si sviluppa a partire da un'ipotesi dell'archeologo K.C. Chang: la prima civiltà cinese si sarebbe basata su un modello ideologico profondamente diverso da quello egizio o mesopotamico. Questa infatti manteneva la cosmologia delle prime società di cacciatori, con la differenza che qui il monarca prendeva il posto dello sciamano nei rapporti esclusivi e diretti con i poteri divini. Il risultato era l'autorità assoluta. Chang era affascinato dalle somiglianze tra la Cina antica e i Maya del periodo classico — così come vengono descritti dalle inscrizioni recentemente tradotte: «L'universo stratificato, con l'albero cosmico su cui è appollaiato un uccello, e i sacerdoti che mediano tra mondo superiore, intermedio e inferiore» — con i loro messaggeri animali, l'uso della scrittura nella politica e nel rituale, la venerazione degli antenati e così via [Chang, 1988, 2000, p. 7]. Gli Stati che emersero in Medio Oriente nel terzo millennio rappresentavano, al contrario, una sorta di apertura verso un modello alternativo, più pluralistico, nato quando gli dèi e i loro sacerdoti furono visti come indipendenti dallo Stato. La gran parte del volume è dedicata a elaborare ipotesi sulle conseguenze di questo balzo in avanti. C.C. Lamberg-Karlovsky sostiene che l'evento cruciale è la comparsa, per la prima volta in Mesopotamia, dei concetti di libertà ed eguaglianza, rintracciabili in editti reali che prefiguravano un contratto sociale tra i governanti delle singole città-Stato e i loro sudditi (qualcosa che nel libro viene definito come una «via di fuga» e che molti autori del volume collettaneo concordano nel ritenere «un primo passo verso la democrazia occidentale» [p. 122]). Di

fatto, il tema principale del dibattito che ne è seguito è stato a chi dare il merito di questo primo passo. Mason Hammon lo ha attribuito alle «origini indoeuropee del concetto di società democratica», affermando che l'idea di democrazia «non ha raggiunto la Grecia attraverso il Medio Oriente o la Mesopotamia - dove equità e giustizia erano un dono del sovrano — ma è derivata dalla concezione indoeuropea di organizzazione sociale in cui la sovranità poggiava non sul capo ma sul consiglio degli anziani e sull'assemblea dei guerrieri maschi» [p.59]. Gordon Willey ritiene invece che le spinte democratiche siano sorte dal libero mercato, che secondo lui era più sviluppato in Mesopotamia che in Cina, mentre era perlopiù assente nei regni maya, dove i sovrani governavano per diritto divino e dove «non c'è prova di un bilanciamento dei poteri tra il sovrano e lo Stato che potesse in qualche modo tenere a freno l'autoritarismo del primo»[17]. Linda Schele, la più autorevole studiosa dei Maya classici, concorda con questa tesi, aggiungendo che quel cosmo sciamanico «è ancora attivo e funzionante ai nostri giorni» nelle «moderne comunità maya» [p. 54]. Infine, un certo numero di altri accademici cerca di mettere una buona parola per la loro fetta di competenza del mondo antico: Egitto, Israele, la civiltà Harappa.

Talvolta questi ragionamenti sembrano quasi parodie comiche di quel tipo di logica storica che ho già criticato, cioè quel modo di ragionare secondo cui, se non esistono testimonianze dirette di un fenomeno, si può far finta che non esista. Una strategia che sembra particolarmente inappropriata quando abbiamo a che fare con il mondo antico, un orizzonte enorme su cui l'archeologia e la linguistica possono nel migliore dei casi aprire finestre piccolissime. Per esempio, il fatto che «i Celti e i Germani primitivi» si radunassero in assemblee comunitarie di per sé non prova che le assemblee comunitarie abbiano un'origine indoeuropea (a meno che non si dimostri che le società senza Stato che parlavano lingue non indoeuropee non conoscessero questo tipo di assemblee). L'argomento risulta quasi circolare, dal momento che con il termine «primitivo» l'autore sembra far riferimento alle società «senza Stato» o «relativamente egualitarie», e quasi per definizione queste società non possono essere governate in maniera autocratica (non importa quindi quale lingua parlino). Allo stesso modo, quando descrivono i Maya classici come privi di istituzioni in grado di bilanciare i poteri (e Willey sostiene anche che i sanguinari Aztechi erano meno autoritari perché dotati di un mercato più sviluppato), sembra chiaro che a nessuno degli autori è passato per la testa di chiedersi che immagine avrebbero dell'antica Roma o dell'Inghilterra medievale se la loro storia dovesse essere ricostruita solo attraverso gli edifici semidistrutti e le dichiarazioni governative incise sulla pietra.

In effetti, se il mio ragionamento è corretto, quello che questi autori stanno cercando di fare è cercare le origini della democrazia proprio là dove è meno probabile trovarle: nella formazione di quegli Stati che hanno in gran parte soppresso le forme locali di autogoverno e di processo decisionale collettivo e nelle tradizioni filosofiche e letterarie che hanno giustificato tale soppressione (questo può aiutarci a spiegare perché in Italia, in Grecia e in India le assemblee sovrane appaiono agli inizi della storia scritta e scompaiono subito dopo).

Il destino dei Maya è istruttivo. A un certo punto, verso la fine del primo millennio, la civiltà maya classica collassa. Gli archeologi, come è ovvio, si interrogano sulle ragioni che hanno portato a questo collasso, e molte teorie ipotizzano che le rivolte popolari abbiano giocato un qualche ruolo. Al tempo dell'arrivo degli spagnoli, circa seicento anni dopo, le società maya erano totalmente decentrate, con una pletora di piccole città-Stato, alcune delle quali avevano, a quanto pare, leader eletti. Nel territorio maya, la Conquista spagnola ebbe bisogno di più tempo che in Perù o in Messico, e le comunità maya si dimostrarono talmente irriducibili e ribelli che nei successivi cinquecento anni non c'è mai stato un periodo in cui non si siano verificate insurrezioni armate. Non stupisce dunque che anche ai nostri giorni il movimento verso una giustizia globale abbia ricevuto una forte spinta dalla rivolta in Chiapas dell'Esercito zapatista di liberazione nazionale, formato da indigeni perlopiù di lingua maya e campesinos migrati nelle nuove comunità della Selva Lacandona. La loro insurrezione del 1994 è stata esplicitamente realizzata in nome della democrazia, termine con cui intendono qualcosa che assomiglia più alla democrazia diretta degli Ateniesi che alle forme repubblicane di governo che da tempo si sono appropriate del nome. Gli zapatisti hanno sviluppato un elaborato sistema di assemblee municipali che funzionano su base

consensuale, integrate da comitati composti da donne e giovani per controbilanciare il tradizionale predominio dei maschi adulti e collegate a una rete di consigli locali cui partecipano delegati revocabili. A quanto sostengono, questo sistema ricalca lo schema - radicalizzandolo - con cui le comunità di lingua maya si sono governate per migliaia di anni. In effetti sappiamo, da quando ci sono le testimonianze storiche, ovvero da circa cinquecento anni, che nella maggior parte delle comunità maya degli altipiani ci sono state forme di governo basate su una sorta di sistema consensuale. Ovviamente è possibile che niente del genere esistesse nelle comunità rurali durante l'apogeo della civiltà maya classica, poco più di un migliaio di anni fa, ma al contempo è anche alquanto improbabile. Di certo, i ribelli dei nostri giorni hanno le idee chiare sulla civiltà maya classica. Come uno zapatista di lingua chol ha detto a un mio amico davanti alle rovine del sito archeologico di Palenque: «Questi qui siamo riusciti a toglierli di mezzo. E non credo proprio che con il governo messicano sarà più dura».

La crisi dello Stato

Siamo finalmente tornati al punto da cui eravamo partiti, ovvero all'esplosione di un movimento globale che aspira a nuove forme di democrazia. Da un certo punto di vista, l'obiettivo principale di questo saggio è stato di dimostrare che gli zapatisti non sono affatto un fenomeno eccezionale. Parlano una varietà di lingue maya (tzeltal, tojalobal, chol, tzotzil, mam), sono originari di comunità che hanno tradizionalmente conosciuto un certo grado di autogoverno (in parte perché così potevano funzionare come riserve di lavoro indigeno per gli allevamenti e le piantagioni situati altrove), e di recente hanno formato nuove comunità, in gran parte multietniche, in nuovi territori della Selva Lacandona [Collier, 1999; Ross, 2000; Rus, Hernandez e Mattiace, 2003]. In altre parole, sono un classico esempio di quegli spazi di improvvisazione democratica di cui ho parlato, in cui un amalgama indefinito di persone, molte delle quali con esperienze precedenti di autogoverno municipale, porta alla costituzione di comunità inedite al di fuori del controllo diretto dello Stato. E non c'è niente di particolarmente nuovo neppure nel fatto che sono al centro di un gioco globale di influenze: se da una parte hanno assorbito idee da molti posti, dall'altra con il loro esempio hanno avuto un enorme impatto sui movimenti sociali di tutto il pianeta. Il primo encuentro tjsl- patista del 1996, per esempio, ha portato alla formazione di una rete internazionale denominata People's Global Action (pga) e basata sui principi di autonomia, orizzontalità e democrazia diretta. Sono entrati a farne parte i gruppi più disparati, come il Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra in Brasile, la Kar- nataka State Farmer's Association (un gruppo indiano di azione diretta che si ispira al socialismo gandhiano), e un numero infinito di collettivi anarchici in Europa e nelle Americhe, oltre a numerose organizzazioni indigene di ogni continente. È stato proprio il PGA a chiamare a raccolta contro la riunione del WTO a Seattle nel novembre 1999. I principi dello zapatismo, il rifiuto dell'avanguardismo, l'enfasi sulla creazione di alternative percorribili nella propria comunità al fine di sovvertire la logica del capitale globale: tutto questo ha avuto un'enorme influenza su coloro che hanno partecipato ai nuovi movimenti sociali, anche se spesso le persone coinvolte avevano solo una vaga idea di chi fossero gli zapatisti e quasi sicuramente non avevano mai sentito parlare del PGA. Senza dubbio lo sviluppo di internet e delle comunicazioni globali ha permesso a questo processo di procedere più velocemente che in passato, aprendo la strada ad alleanze più formali ed esplicite, ma questo non significa che ci troviamo di fronte a un fenomeno senza precedenti.

Si può valutare l'importanza di questo punto solo se si prende in considerazione ciò che può succedere quando non lo si tiene sempre ben presente. Voglio a questo proposito citare un autore le cui posizioni sono piuttosto vicine alle mie. In un libro intitolato Co- smopolitanism [2002], Walter Mignolo spiega in modo efficace quanto siano legati all'idea di conquista e di imperialismo la tesi di Kant sul cosmopolitismo o la dichiarazione delle Nazioni Unite sui diritti umani. Inoltre cita l'appello alla democrazia degli zapatisti per rispondere a Slavoj Zizek quando afferma che gli attivisti di sinistra devono stemperare la critica all'etnocentrismo, riconoscendo che la democrazia è «l'autentica eredità europea dall'antica Grecia in avanti» [1998, p. 1009]. Scrive Mignolo:

> Gli zapatisti hanno utilizzato la parola «democrazia» nonostante essi la intendano in modo differente rispetto al senso che le attribuisce il governo messicano. La democrazia non viene concettualizzata dagli zapatisti a partire dalla filosofia politica europea, ma a partire dal modello di

organizzazione sociale dei Maya, fondato sulla reciprocità, sui valori comunitari invece che sui valori individuali, sulla saggezza piuttosto che sull'epistemologia [...]. Gli zapatisti non hanno avuto scelta. Sono stati costretti a usare la parola imposta dal discorso politico egemonico, sebbene l'utilizzo della medesima parola non comporti una sua interpretazione mono-logica. Ma una volta che è stata utilizzata, la parola «democrazia» diventa un link attraverso il quale le concezioni liberali di democrazia e i concetti indigeni di reciprocità e organizzazione sociale comunitaria si incontrano [2002, p. 180].

Si tratta di una buona idea. Mignolo la definisce border thinking, «pensiero di confine», e la propone come modello per arrivare a un sano «cosmopolitismo critico», in opposizione alla variante eurocentrica rappresentata da Kant o Zizek. A me sembra però che Mignolo in questo processo teorico finisca per ricadere in una versione più edulcorata dello stesso discorso essenzialista che sta cercando di evitare. In primo luogo, dire che «gli zapatisti non hanno avuto scelta» se non usare la parola «democrazia» è semplicemente falso. Ovviamente hanno fatto una scelta. Altri gruppi indi- genisti hanno fatto scelte diverse. Il movimento ay- mara in Bolivia, per fare un esempio, ha deciso di rifiutare in toto la parola «democrazia» perché, sulla base deH'esperienza storica del loro popolo, il nome era stato applicato solo a sistemi imposti su di loro con la violenza[18]. Pertanto, la loro tradizione di processi decisionali egualitari non aveva nulla a che fare con la democrazia. A me sembra che la decisione zapatista di accogliere il termine sia stata più che altro una decisione volta non solo a prendere le distanze da una possibile politica identitaria, ma anche a cercare alleati, in Messico e altrove, tra quanti sono interessati a un più ampio dibattito tra le forme di auto-organizzazione (allo stesso modo in cui hanno cercato di innescare un dibattito con chi era interessato a riesaminare il significato di parole come «rivoluzione»). In secondo luogo, Mignolo, come Lévi-Bruhl, si mette a fare paragoni tra mele e arance, cioè tra la teoria occidentale e la pratica indigena. Di fatto, lo zapatismo non è una semplice emanazione delle pratiche tradizionali maya: le sue origini vanno cercate in un prolungato confronto tra queste pratiche e molteplici soggetti, come gli stessi intellettuali maya (probabilmente a loro agio anche con le opere di Kant), o i teologi della liberazione (che si ispirano a testi profetici scritti nell'antica Palestina), o i meticci rivoluzionari (che si ispirano all'opera del presidente Mao, vissuto in Cina). La democrazia non emerge dal discorso di qualcuno. Sembra quasi che anche autori come Mignolo, quando prendono come punto di partenza la tradizione occidentale, magari per criticarla, finiscono per rimanervi intrappolati dentro.

In realtà, «la parola imposta dal discorso egemonico» è in questo caso un compromesso-grimaldello su una parola greca coniata originariamente per descrivere una forma di autogoverno municipale e poi applicata a una repubblica rappresentativa. E proprio questa contraddizione che gli zapatisti hanno ereditato. In effetti, sembra impossibile sbarazzarsene. I teorici liberali [per esempio Sartori, 1987, p. 279] di tanto in tanto mostrano il desiderio di mettere da parte la democrazia ateniese, dichiararla irrilevante e farla finita con questa eredità, ma per motivi ideologici questa mossa è tuttora inammissibile. Tutto sommato, senza Atene non si potrebbe più sostenere che la «tradizione occidentale» ha in sé qualcosa di democratico. Non rimarrebbe che far risalire le nostre idee politiche alle meditazioni totalitarie di Platone, o altrimenti ammettere che non esiste qualcosa che nella realtà corrisponda al concetto di «Occidente». In effetti, anche i teorici liberali si sono chiusi nell'angolo. Ovviamente gli zapatisti non sono i primi rivoluzionari a essersi impossessati di questa contraddizione, ma le loro azioni stavolta hanno avuto una risonanza inusuale e potente, in parte perché ci troviamo in un'epoca in cui lo Stato attraversa una profonda crisi.

Il matrimonio impossibile

Credo che questa contraddizione, nella sua essenza, non sia solo linguistica. Riflette qualcosa di più profondo. Negli ultimi duecento anni, i democratici hanno cercato di innestare gli ideali di autogoverno popolare sull'apparato coercitivo dello Stato. Ma per loro natura gli Stati non si possono realmente democratizzare. Rimangono, tutto sommato, delle forme di violenza

organizzata. I Federalisti americani erano realistici quando sostenevano che la democrazia è in contraddizione con una società che si basa sulle diseguaglianze di ricchezza, perché per difendere quella ricchezza serve un apparato coercitivo che tenga a freno la plebe alla quale la democrazia conferisce potere. In questo senso Atene era un caso unico nel suo genere perché era un fenomeno di transizione: c'erano diseguaglianze di potere, probabilmente anche una classe egemonica, ma non esisteva un apparato coercitivo formale. Di qui l'assenza di accordo tra gli studiosi sul fatto se Atene fosse o meno uno Stato.

Analizzando il monopolio della forza coercitiva dello Stato moderno si vedono le pretese democratiche dissolversi in un mare di contraddizioni. Per esempio, mentre le élites moderne hanno in gran parte abbandonato il discorso ampiamente utilizzato in passato sul popolo come «grande bestia» assassina, la stessa immagine torna alla ribalta, quasi nelle stesse forme del XVI secolo, nel momento in cui si propone di democratizzare certi aspetti dell'apparato coercitivo. Negli Stati Uniti i sostenitori del «Movimento per una giuria pienamente informata», secondo i quali la Costituzione autorizza i giurati non solo a valutare le prove processuali ma anche a decidere sul merito della legge - sono sistematicamente presentati nei media come gente che vuole tornare ai giorni del linciaggio e alla «legge della teppa». Non a caso gli Stati Uniti, un paese che rivendica con orgoglio il suo spirito democratico, hanno consapevolmente mitizzato, quasi deificato, le proprie forze di polizia.

Francis Dupuis-Déri [2002] ha coniato il termine «agorafobia politica» per riferirsi alla diffidenza verso le deliberazioni e le procedure decisionali pubbliche, una diffidenza che percorre tutta la tradizione occidentale, dalle opere di Costant, Sieyés e Madison fino a Platone e Aristotele. Aggiungerei che anche le conquiste più sorprendenti dello Stato liberale, i suoi elementi più genuinamente democratici come le garanzie sulla libertà di parola e di riunione, rimandano alla stessa agorafobia. Solo quando diventa assolutamente chiaro che il discorso pubblico e l'assemblea non sono il fulcro della decisione politica, ma nel migliore dei casi il tentativo di criticare, influenzare o stimolare chi prende le decisioni, solo allora quelle garanzie diventano sacrosante. Malauguratamente, questa agorafobia non viene condivisa solo dai politici e dai giornalisti ma anche, in larga misura, dal pubblico. Le ragioni non vanno cercate troppo lontano. Le democrazie liberali non hanno niente di simile all 'agorà ateniese, ma non scarseggiano di circhi romani. Il fenomeno degli «specchi deformanti», con cui le élites al potere incoraggiano le forme di partecipazione popolare che ricordano continuamente alle persone comuni quanto siano inadatte a governare, sembra aver raggiunto la perfezione in molti Stati moderni. Si consideri per esempio la diversa visione di natura umana che si potrebbe ottenere se si partisse da un'esperienza di guida automobilistica in autostrada o da un'esperienza di trasporto pubblico. Ma questa passione degli americani (o dei tedeschi) per le automobili non è casuale bensì il risultato di decisioni politiche consapevoli prese dai politici e dalle élites industriali agli inizi degli anni Trenta. E si potrebbe scrivere una storia simile anche per la televisione, o per il consumismo, o come ha osservato Polanyi tanto tempo fa — per il «mercato».

Che la natura coercitiva dello Stato si fondi su una contraddizione fondamentale i giuristi lo sanno da tempo. Walter Benjamin [1978] ha ben colto la questione sostenendo che qualsiasi ordine legale che reclama il monopolio dell'uso della violenza fonda le sue pretese su un potere altro da sé, ovvero su atti che erano considerati illegali nel sistema giuridico precedentemente in vigore. Pertanto, la legittimità di un sistema giuridico poggia necessariamente su atti violenti di natura criminale: i rivoluzionari francesi o americani erano in fondo colpevoli di alto tradimento dal punto di vista del sistema giuridico in cui erano cresciuti. I re sacri, dall'Africa al Nepal, avevano risolto la questione collocandosi, come gli dèi, al di fuori del sistema. Ma come ci ricordano autori come Agamben e Negri, il «popolo» non può evidentemente esercitare la sovranità allo stesso modo. Sia le soluzioni di destra - ordini costituzionali fondati e/o destituiti da leader ispirati (Padri Fondatori o Fiihrer) che incarnano la volontà popolare - sia quelle di sinistra — ordini costituzionali legittimati da violente rivoluzioni popolari - conducono a infinite contraddizioni di ordine pratico. Di fatto, come ha suggerito il sociologo Michael Mann [1999], i massacri del XX secolo derivano appunto dalle tante varianti di queste contraddizioni. La pressante richiesta di creare un apparato coercitivo

da estendere in modo uniforme su tutto il pianeta, e la simultanea pretesa che la legittimità di questo apparato derivi sempre dal «popolo», spingono con urgenza a domandarsi chi sia questo «popolo».

Negli ultimi ottanta anni — dalla Repubblica di Weimar ai nazisti, dalla DDR comunista alla Bundesrepublik — in tutti i tribunali tedeschi i giudici danno inizio alla lettura delle loro sentenze pronunciando la medesima formula: «In Namen des Volkes», «Nel nome del popolo». Le corti americane hanno invece adottato la formula: «The case of thè People against X», «La causa del Popolo contro X» [Mann, 1999, p. 19].

In altre parole, «il popolo» viene evocato come l'autorità che sta dietro l'uso della violenza, nonostante il fatto che l'idea stessa di democratizzare i procedimenti giudiziari sia guardata con orrore da tutti i soggetti implicati. Mann sostiene che i tentativi pragmatici messi in atto per venir fuori da questa contraddizione - demandare all'apparato che amministra la violenza l'identità costitutiva del «popolo», evocato come fonte della propria autorità da coloro che detengono le leve effettive di quell'apparato - sono responsabili, nel solo XX secolo, della morte di almeno sessanta milioni di persone.

Data la situazione, vorrei suggerire che la soluzione anarchica - non essendoci via d'uscita da questo paradosso — è tutt'altro che irragionevole. Lo Stato democratico è da sempre un concetto contraddittorio.

La globalizzazione - con la sua spinta a creare nuove strutture decisionali su scala planetaria, che hanno semplicemente reso grottesco ogni riferimento alla sovranità popolare o addirittura alla partecipazione - si è limitata a rendere evidente questa contraddizione. Come di consueto, la soluzione neoliberale è stata di confermare il mercato come l'unica forma di decisione pubblica di cui abbiamo bisogno, riducendo lo Stato alle sue funzioni esclusivamente coercitive. Ed è proprio per questo che la proposta zapatista è assolutamente sensata: bisogna abbandonare l'idea che la rivoluzione significhi impossessarsi dell'apparato coercitivo dello Stato e innescare invece un processo di rifondazione della democrazia basato sull'auto-orga- nizzazione di comunità autonome. Questa è la ragione per cui una remota insurrezione nel sud del Messico ha provocato tanto entusiasmo in tutto il mondo, sicuramente nei circoli radicali ma non solo.

Sembra quasi che la democrazia stia tornando negli spazi da cui è sorta: negli spazi intermedi, negli interstizi del potere. Se da lì riuscirà a estendersi all'intero pianeta dipenderà non tanto dalle nostre teorie quanto dalla nostra reale convinzione che la gente comune, seduta insieme a deliberare, sia capace di gestire le proprie faccende meglio delle élites che le gestiscono a loro nome e che impongono le decisioni prese con la forza delle armi. Per gran parte della storia umana, di fronte a queste domande, gli intellettuali di professione hanno sempre preso le parti delle élites. La mia impressione è che la maggioranza delle persone sia ancora sedotta dagli «specchi deformanti» e non abbia fiducia nelle possibilità della democrazia popolare. Ma forse adesso le cose stanno cambiando.

Note

1. Ma non in quelle di lingua spagnola o portoghese. Non è chiaro se Huntington abbia esteso il suo giudizio ai boeri.

2. Poteva infatti capitare che un funzionario di corte della dinastia Ming fosse taoista da giovane, confuciano da adulto e buddista da vecchio. Sarebbe davvero difficile trovare esempi analoghi in Occidente, anche nella contemporaneità.

3. Alcune delle sue affermazioni sono talmente scandalose da risultare inconcepibili per uno studioso serio: per esempio quando sostiene che, al contrario dell'Occidente, le tradizioni che si rifanno all'islam, al buddismo e al confucianesimo non postulano verità universali; oppure quando dichiara che l'Occidente, al contrario dell'islam, è fondato su un ossessivo rispetto della legge.

4. In realtà capita di vedere autori che dovrebbero avversare le tesi di Huntington spingersi ancora oltre in quella stessa direzione, sostenendo per esempio che l'amore è un «concetto occidentale» e non si può applicare a chi vive in Indonesia o in Brasile.

5. O a un francese leggere il resoconto di Posidonio sull'antica Gal- lia identificandosi con la prospettiva del greco (che se il francese potesse incontrare scambierebbe probabilmente per un arabo).

6. Per inciso, questo era il motivo per cui i filosofi greci classici guardavano con sospetto alla democrazia: perché secondo loro non insegnava la bontà.

7. Questa conclusione non ha precedenti in termini di sistemimondo: ciò che sto descrivendo corrisponde a quello che David Wilkinson [1985] ha chiamato «civiltà centrale».

8. Se la cosa è stata trascurata, lo si deve al fatto che Hegel è stato tra i primi a usare il termine «Occidente» in senso moderno, seguito poi da Marx. Ma all'epoca l'uso del termine in questo senso era inusuale.

9. Bisogna qui inserire una piccola aggiunta: l'orientalismo permetteva ai poteri coloniali di distinguere tra le civiltà rivali, viste come irrimediabilmente decadenti e corrotte, e i «selvaggi», che non erano ancora considerati irreversibilmente inferiori da un punto di vista razziale in quanto possibili oggetti di una «missione civilizzatrice». Perciò, anche se la Gran Bretagna aveva rinunciato negli anni Sessanta del XIX secolo a riformare le istituzioni indiane, in seguito ripropose la stessa retorica in Africa, che divenne ora la frontiera selvaggia al posto di quella precedentemente individuata a occidente (cioè prima che gli europei decidessero di essere «occidentali»),

10. «Sebbene i primi coloni inglesi arrivati in questo paese avessero un governo e una disciplina familiare discretamente severa, il clima ha insegnato loro a indianizzarsi e la rilassatezza dei costumi ha messo da parte ogni forma di rispetto. Intanto, la stolta indulgenza verso i bambini è diventata un errore che dilaga nel paese come un'epidemia e non tarderà a

produrre conseguenze maligne» [Calloway, 1997].

11. Si possono trovare alcune voci a sostegno della democrazia qua e là, ma rimangono isolate. Nell'antica Grecia ci sono solo tre autori che potremmo definire democratici: Ippodamo, Protagora e Democrito. Nessuna delle loro opere è però sopravvissuta e le conosciamo solo attraverso le citazioni contenute in fonti anti-democratiche.

12. È interessante riflettere su Atene da questo punto di vista. I risultati sono un po' confusi: benché fosse la più cosmopolita delie città greche (anche se gli stranieri non avevano diritto di voto), gli storici non si sono ancora messi d'accordo se fosse o no uno Stato. La risposta dipende anche dalla prospettiva adottata, se marxiana o weberiana: ovviamente c'era una consistente classe dominante, ma quasi non esisteva un apparato amministrativo.

13. Ovviamente lo Stato cinese era molto diverso sotto molti aspetti, a cominciare dal fatto che era un impero universalistico. Ma al contrario di Tooker, si può prendere in prestito un'idea senza abbracciarne ogni elemento.

14. Piuttosto che pretendere di essere un esperto di studi indiani, preferisco riprodurre una nota a pie' di pagina di Muhlenberger: «K.P. Jayaswal, Hindu Polity: A Constitutional History of India in Hindu Times (Bangalore, 1943), pubblicato in forma di articolo nel 1911-13; D.R. Bhandarkar, Lectures on the Ancient History of India on the Period from 650 to 325 B. G, The Carmichael Lectures, 1918 (Calcutta, 1919); R.C. Majumdar, Corporate Life in Ancient India (l'opera originale è del 1918; qui si cita la terza edizione, Calcutta, 1969)».

15. Ho scritto «quasi». Il primo buddismo aveva spunti democratici, a cominciare dallo stesso Buddha. La tradizione braminica, com'è facile immaginare, era invece del tutto ostile.

16. Molti articoli erano in effetti già comparsi sulla rivista Symbols.

17. Verrebbe da dire che così si può scegliere tra due teorie sull'origine della «civiltà occidentale»: una in chiave neoliberale e l'altra in chiave cripto-fascista. Ma probabilmente saremmo ingiusti. Molti autori prendono in considerazione una vasta area che include anche la tradizione islamica nel blocco da cui è scaturito l'Occidente e le idee occidentali come la libertà. D'altronde è difficile fare altrimenti, perché non abbiamo la minima idea di che cosa accadesse in Europa in quel periodo. Il contributo più affascinante è forse quello di Gregory Possehl sulla civiltà Harappa, la prima civiltà urbana in quello che oggi chiamiamo subcontinente indiano: a quanto pare non c'erano né sovrani né uno Stato centralizzato.

18. Mi riferisco a una conversazione avuta con Nolasco Mamani che, tra le altre cose, è stato il rappresentante aymara presso le Nazioni Unite durante il Social Forum di Londra del 2004.

Bibliografia

Adams John (1797), Defense of the Constitutions of Government of the United States of America, Against the Attack of M. Turgot in his Letter to Dr. Price, Dated the Twenty-Second Day of March, 1778, Philadelphia, W. Cobbet (trad, it.: Rivoluzioni e costituzioni, Napoli, Guida, 2006).

Arrighi Giovanni, Ahmad Iftikhar, Min-wen Shih (1997), Beyond 'Western Hegemonies, Paper presented at the XXI Meeting of the Social Science History Association, New Orleans, 10-13 October 1996, http://fbc.binghamton.edu/gaht5.htm.

Arrighi Giovanni, Po-Keung Hui, Ho-Fung Hung, Mark SELDEN (2003), «Historical Capitalism, East and West», in The Resurgence of East Asia: 500, 150, and 50 Year Perspectives, a cura di G. Arrighi, T. Hamashita, M. Selden, London, Routledge.

AXTELL JAMES (1985), The Invasion Within: The Contest of Cultures in Colonial North America, Oxford, Oxford University Press.

BAECHLER JEAN (1985), Démocraties, Paris, Calmann-Lévy.

Benjamin Walter (1978), «Critique ofViolence», in Reflections: Essays, Aphorisms, and Autobiographical Writings, New York, Harcourt Brace Jovanovich (trad, it.: Per la critica della violenza, Roma, Alegre, 2010).

Calloway Colin (1997), New Worlds For All: Indians, Europeans, and the Remaking of Early America, Baltimore, Johns Hopkins.

Castoriadis Cornelius (1991), Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy, New York, Oxford University Press.

Collier George A., Elizabeth Lowery Quaratiello (1999), Basta! Land & The Zapatista Rebellion in Chiapas, Revised Edition, Oakland, Food First Books.

DEVER WILLIAM G. (2000), «How Was Ancient Israel Different?», in The Breakout: The Origins of Civilization, a cura di M. Lamberg-Karlovsky, Cambridge, Harvard University Press.

DUPUIS-DÉRI Francis (1999), «L'Esprit Anti-Démocratique des Fondateurs des 'Démocraties' modernes», Agone, 22, pp. 95- 113.

DUPUIS-DÉRI Francis (2002), «The Struggle Between Political Agoraphobia and Agoraphilia», Paper presented at the Massachusetts Institute of Technology, political science workshop.

Dupuis-DÉRI Francis (2004), «The Political Power of Words: The Birth of Pro-Democratic Discourse in the Nineteenth Century in the United States and Canada», Political Studies, 52, pp. 118-134.

Dupuis-DÉRI Francis (2005), «Anarchy in Political Philosophy», Anarchist Studies, vol. 13, 1, pp. 8-22.

FEDERICI Silvia cur. (1995), Enduring Western Civilization: The Construction of the Concept of Western Civilization and its «Others», London, Praeger.

Gilroy Paul (1993), The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness, Cambridge, Harvard University Press (trad, it.: The Black Atlantic: l'identità nera tra modernità e doppia coscienza, Roma, Meltemi, 2003).

GODBOUT JACQUES (2005), «Pas de représentation sans représentativité?», Revue du MAUSS Semestrielle, 26, pp. 90-104.

GoGwiLT Chris (1995), «True West: The Changing Idea of the West from the 1880s to the 1920s», in Western Civilization and its «Others», a cura di S. Federici, London, Praeger.

Graeber David (2001), Toward an Anthropological Theory of Value, New York, Palgrave.

GRAEBER David (2004), Fragments of an Anarchist Anthropology, Chicago, University of Chicago Press (trad, it.: Frammenti di antropologia anarchica, Milano, eleuthera, 2006).

Graeber David (2005), «Fetishism and Social Creativity, or Fetishes are Gods in Process of Construction», Anthropological Theory, vol. 5, 4, pp. 407-438.

Grinde Donald A. (1977), The Iroquois and the Founding of the American Nation, San Francisco, Indian Historian Press.

Grinde Donald A., Bruce E. Johansen (1990), Exemplar of Liberty: Native America and the Evolution of Democracy, Los Angeles, University of California.

Grinde Donald A., Bruce E. Johansen (1995), «Sauce for the Goose: Demand and Definitions for 'Proof' Regarding the Iroquois and Democracy», William & Mary Quarterly, 53 (3), pp. 628-635.

Hammond Mason (2000), «The Indo-European Origins of the Concept of a Democratic Society», in The Breakout: The Origins of Civilization, a cura di M. Lamberg-Karlovsky, Cambridge, Harvard University Press.

Ho ENGSENG (2004), «Empire Through Diasporic Eyes: A View From the Other Boat», Comparative Studies in Society and History, 46 (2), pp. 210-246.

Huntington Samuel P. (1993), «The Clash of Civilizations», Foreign Affairs, 72 (3), pp. 22-48.

Huntington Samuel P. (1996), «The West: Unique, Not Universal», Foreign Affairs, 75 (1), pp. 28-46.

JOHANSEN Bruce (1982), Forgotten Founders: How the American Indian Helped Shape Democracy, Boston, Harvard Common Press.

JOHANSEN Bruce (1998), Debating Democracy: Native American Legacy of Freedom, Santa Fe, Clear Light Publishers.

Kyle Donald G. (1998), Spectacles of Death in Ancient Rome, New York, Routledge.

Lamberg-Karlovsky C.C. (2000), «The Eastern 'Breakout' and the Mesopotamian Social Contract», in The Breakout: The Origins of Civilization, a cura di M. Lamberg-Karlovsky, Cambridge, Harvard University Press.

Lamberg-Karlovsky Martha cur. (2000), The Breakout: The Origins of Civilization, Peabody Museum Monographs, Cambridge, Harvard University Press.

Levy Philip A. (1996), «Exemplars of Taking Liberties: The Iroquois Influence Thesis and the Problem of Evidence», William &Mary Quarterly, 53 (3), pp. 587-604.

Lévy-Bruhl Lucien (1986) [1926], How Natives Think, Salem, Ayer & Co. (trad, it.: La mentalità primitiva, Torino, Einaudi, 1975).

Lewis Martin W, Karen E. Wigen (1997), The Myth of Continents: A Critique of Metageography, Berkeley, University of California Press.

LINEBAUGH Peter (1991), The London Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century, New York, Allen Lane, The Penguin Press.

Linebaugh Peter, Marcus Rediker (2000), Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic, Boston, Beacon Press (trad, it.: I ribelli dellAtlantico: la storia perduta di un'utopia libertaria, Milano, Feltrinelli, 2004).

Lomar Kathryn, Tim Cornell cur. (2003), «Bread and Circuses»: Euergetism and Municipal Patronage in Roman Italy, London, Routledge.

Lovejoy Arthur (1955), «The Chinese Origin of a Romanticism», in Essays in the History of Ideas, New York, George Braziller.

MacGaffey WYATT (1994), «African Objects and the Idea of the Fetish», RES: Journal of Anthropology and Aesthetics, 25, pp. 123- 131.

Manin Bernard (1994), «On Legitimacy and Political Deliberation», in New French Thought: Political Philosophy, a cura di M. Lilia, Princeton, Princeton University Press.

Mann Michael (1999), «The Dark Side of Democracy: the Modern Tradition of Ethnic and Political Cleansing», New Left Review, 235, pp. 18-45.

Markoff John (1995), Waves of Democracy: Social Movements and Political Change, Thousand Oaks, Pine Forge Press.

Markoff John (1999), «Where and When Was Democracy Invented?», Comparative Studies in Society and History, 41 (4), pp. 660-690.

MIGNOLO WALTER D. (2002), «The Many Faces of Cosmo- polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism», in Cosmopolitanism., a cura di C. Breckenridge, S. Pollock, H. Bhabha, D. Chakrabarty, Durham, Duke University Press.

Muhlberger Steven, Phil Paine (1993), «Democracy's Place in World History», Journal ofWorld History, 4 (1), pp. 23-45.

Muhlberger Steven, Phil Paine (1997), «Democracy in Ancient India», World History of Democracy site, http://www. nipissingu.ca./department/history/histdem/, accessed 22 November

2004.

NEGRI Antonio (1999), Insurgencies: Constituent Power and the Modem State, Minneapolis, University of Minnesota Press (edizione originale: 11 potere costituente: saggio sulle altemative del modemo, Carnago, SugarCo, 1992).

Newman Michael (1998), «Founding Feathers: The Iroquois and the Constitution», The New Republic, 199 (19), pp. 17-21.

OberJosiah (1996), The Athenian Revolution: Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory, Princeton, Princeton University Press.

Ostrom Elinor (1990), Governing the Commons: The Evolution of Institutionsfor Collective Action, Cambridge, Cambridge University Press (trad, it.: Govemare i beni collettivi, Venezia, Marsilio, 2006).

Payne Samuel B. (1996), «The Iroquois League, the Articles of the Confederation, and the Constitution», William and Mary Quarterly, 53 (3), pp. 605-620.

PIETZ William (1985), «The Problem of the Fetish I», RES: Joumal of Anthropology and Aesthetics., 9, pp. 5-17.

PIETZ William (1987), «The Problem of the Fetish II: The Origin of the Fetish», RES: Joumal of Anthropology and Aesthetics,
13) pp. 23-45.

PIETZ William (1988), «The Problem of the Fetish III: Bosnians Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism», RES: Joumal of Anthropology and Aesthetics, 16, pp. 105-123.

Rediker Marcus (1981), «'Under the Banner of King Death': The Social World of Anglo-American Pirates, 1716- 1726», William & Mary Quarterly, 3rd series, 38 (2), pp. 203- 227.

REDIKER Marcus (1987), Between the Devil and the Deep Blue Sea: Merchant Seamen, Pirates, and the Anglo-American Maritime World, 1700-1750, Cambridge, Cambridge University Press (trad, it.: Sulle tracce dei pirati: la storia ajfascinante della vita sui mari del '700, Casale Monferrato, Piemme, 1996).

Rediker Marcus (2004), Villains of All Nations: Atlantic Pirates in the Golden Age, Beacon Press, Boston (trad, it.: Canaglie di tutto il mondo: l'epoca d'oro della pirateria, Milano, eléuthera,
2005).

ROSS John (2000), The War Against Oblivion: The Zapatista Chronicles, Monroe, Common Courage Press.

Rus Jan, Rosalva Aida Hernández Castillo, Shannan L. Mattiace (2003), Mayan Lives, Mayan Utopias: The Indigenous Peoples of Chiapas and the Zapatista Rebellion, Lanham, Rowman and Littlefield.

Sakolsky Ron, James Koehnune cur. (1993), Gone to Croa- tan: The Origins of North American Dropout Culture, Brooklyn, Autonomedia.

SARTORI GIOVANNI (1987), The Theory of Democracy Revisited, Chatham, Chatham House.

SAXONHOUSE Arlene W. (1993), «Athenian Democracy: Modern Mythmakers and Ancient Theorists», PS: Political Science and Politics, 26 (3), pp. 486-490.

Snow Dean R. (1994), The Iroquois, London, Blackwell.

Tooker Elizabeth (1988), «The United States Constitution and the Iroquois League», Ethnohistory, 35, pp. 305-336.

Tooker Elizabeth (1990), «Rejoinder to Johansen», Ethnohistory, 37, pp. 291-297.

Toynbee Arnold (1934-1961), A Study of History, 12 voll., New York, Oxford University Press.

Trouillot MICHEL-ROLPH (2003), Global Transformations: Anthropology and the Modem World, New York, Palgrave.

Veyne Paul (1976), Le Pain et le Cirque: Sociologie Historique dun Pluralisme Politique, Paris, Editions du Seuil (trad, it.: Il pane e il circo: sociologia storica e pluralismo politico, Bologna, il Mulino, 1984).

Wilkinson David (1985), «Central Civilization», Comparative Civilizations Review, Fall 1985, pp. 31-53.

ZIZEK SLAVOJ (1998), «A Leftist Plea for Eurocentrism», Critical Inquiry, 24, pp. 989-1009.

Revisione della bibliografia a cura di Maria Rosaria Bucci